coordonatori
ANTON HÜGLI,
POUL LÜBCKE

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

FENOMENOLOGIA,
HERMENEUTICA,
FILOSOFIA EXISTENȚEI,
TEORIA CRITICĂ

Volumul 1



Anton Hügli/Poul Lübcke (coord.)

Filosofia în secolul XX
vol. 1

PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT (BAND 1)
Anton Hügli/Poul Lübcke (Hg.)
Originally published under the title PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT which has been translated from the Danish edition VOR TIDS FILOSOFI: Engagement og forståelse and completed with contributions by German authors.

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX (VOL. 1)
Anton Hügli/Poul Lübcke (coordonatori)

Traducere: Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Filosofia în secolul XX / coord.: Anton Hügli, Poul Lübcke; trad.: Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu - București: Editura ALL EDUCATIONAL, 2003
2 vol.; 20 cm.
ISBN 973-684-367-X
Vol. 1 - 2003 - 544 p. - Bibliogr. - ISBN 973-684-368-8

I. Hügli, Anton (coord.)
II. Lübcke, Poul (coord.)
III. Pascu, Gheorghe (trad.)

1.

Editura **ALL EDUCATIONAL** Bd. Timișoara nr. 58, sector 6, București, cod 76548
☎ 402 26 00
Fax: 402 26 10

Departamentul difuzare: ☎ 402 26 20
Fax: 402 26 29

Comenzi la: comenzi@all.ro
http://www.all.ro

Redactor: Victor Popescu
Coperta: Stelian Stanciu

Anton Hügli/Poul Lübcke
(coordonatori)

Filosofia în secolul XX

Volumul 1
Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia existenței, Teoria critică

Traducere de
Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu



Despre coordonatori:

Anton Hügli, n. 1939, a studiat la Basel și Copenhaga, a efectuat un stagiu de cercetare la Oxford și a predat la Universitățile din Münster și Bielefeld. Începând cu 1987, susține cursuri de filosofie la Universitatea din Basel.

Poul Lübcke, n. 1951, a studiat la Copenhaga, Freiburg, Heidelberg și Louvain. A predat filosofia la Universitatea Roskilde (între 1981 și 1988), iar începând cu 1989, profesează la Universitatea Aarhus.

Cuprins

Hans Blumenberg
246

TEORIA CRITICĂ

Filosofii Școlii de la Frankfurt și cercul lor

Günter Figal

Evoluția Școlii de la Frankfurt
275

Max Horkheimer și Theodor W. Adorno
283

Walter Benjamin
303

Ernst Bloch
314

Herbert Marcuse
324

Jürgen Habermas
330

Karl-Otto Apel
346

FILOSOFIA FRANCEZĂ

Arne Grøn

Începuturile: Întoarcerea „către concret"
367

Henri Bergson: Datul nemijlocit
373

Gabriel Marcel: Existenţă şi angajament
387

Alexandre Kojève: Dialectica recunoaşterii
398

Jean-Paul Sartre: Libertate şi situaţie
411

Maurice Merleau-Ponty: Percepţia şi lumea
428

Maurice Merleau-Ponty: Corporalitate şi istorie
441

Vârstnicul Sartre: Ce este dialectica?
450

Structură şi limbaj
466

Søren Gosvig Olesen

Flosofia franceză mai recentă
486

Prefața ediției germane

Filosofia în secolul XX este noua versiune germană a operei în două volume apărută inițial în limba daneză* și mai apoi în suedeză, operă ce ne oferă o privire de ansamblu asupra celor mai importante curente ale filosofiei europene și americane din secolul XX. Sunt tratați pe larg toți filosofii semnificativi în contextul curentelor în care se situează și la a căror formare au contribuit.

Nu este însă vorba de expuneri cuprinzătoare, unitare din punct de vedere istoric. Scopul lucrării este mai degrabă acela ca, pe baza unor reflecții exemplare, alese cu grijă, să ofere o înțelegere a felului în care filosofii secolului nostru și-au abordat problemele. La baza acestei alegeri se află o anumită concepție despre filosofie: filosofia nu este produsul unor genii solitare, propovăduire profetică sau înțelegere intuitivă a lumii, ci o activitate argumentativă, o încercare de a-și da socoteală sieși precum și altora, cu argumente și contraargumente, de presupozițiile fundamentale ale gândirii noastre, ale existenței și acțiunilor noastre. Din acest punct de vedere, dezvoltarea filosofică nu mai apare ca o activitate determinată de întâmplare, ci ca un dialog inteligibil, în care fiecare poziție poate fi înțeleasă ca răspuns la poziții, întrebări sau obiecții anterioare.

Filosofia – și aceasta este a doua premisă a noastră – nu privește doar pe filosoful de specialitate, ci pe fiecare dintre noi. Prin urmare, această operă nu se adresează în primul rând specialiștilor – deși în circumstanțele actuale și ei ar putea găsi câte o informație valoroasă –, ci unui public mai larg interesat de filosofie. Ea este condusă de eforturile de a oferi profanului în filosofie o introducere în modul de a gândi și argumenta al filosofilor moderni, și dorește să facă inteligibile acele probleme care preocupă pe filosofii zilelor noastre pornind de la evoluții filosofice anterioare. Pentru a da cât mai multă viață filosofiei, nu se va vorbi la modul abstract despre direcții și probleme, ci se va restabili mereu legătura cu persoanele care se

---

* *Vor tids filosofi*. Vol. 1: „Engagement og forståelse", vol. 2: „Videnskab og sprog." København: Politikens Forlag: 1982 (red. Poul Lübcke).

află în spatele acestor idei, cu experiențele lor și cu fenomenele fundamentale de care sunt conduși. De aceea, sperăm ca prin *Filosofia în secolul 20* să vă fi oferit o operă cu multiple utilizări: o introducere unitară în filosofia modernă pentru oricine e interesat de istoria filosofiei, cât și un manual sau dicționar, consultabil pe fragmente, pentru elevi, studenți și profesori.

Filosofia existențialistă, Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia critică – cuprinsul primului volum al acestei lucrări – tratează mai ales curentele filosofice determinante din Germania și Franța. În centru se află efortul filosofilor contemporani de a se distanța critic de metafizica tradițională și de imaginea tradițională despre om și de a așeza filosofia pe noi baze. În Germania, în prim-plan se situează mai ales experiența umană a sinelui și a lumii, iar în Franța, rolul pe care angajamentul și implicarea îl au pentru viața umană. Filosofii importanți sunt aici Husserl, Heidegger, Jaspers, Adorno, Horkheimer și alți reprezentanți ai școlii de la Frankfurt, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty și Jean-Paul Sartre.

În volumul doi, *Teoria științei, Filosofia analitică,* sunt prezentate mai ales curentele filosofice contemporane care s-au dezvoltat – printr-o distanțare critică de filosofia continentului european – în spațiul anglo-saxon. Eforturile centrale ale acestei filosofii de sorginte anglo-saxonă sunt axate pe analiza conceptelor și expresiilor noastre cotidiene, științifice și logice. Volumul prezintă debuturile acestui stil de a face filosofie o dată cu Russell, Moore, Wittgenstein, Frege și fondatorii pragmatismului american – James și Pierce. Cu ajutorul unor autori precum Quine, Strawson sau Hare, cititorul se va familiariza cu etapele principale ale filosofiei analitice. Luând ca exemplu cele mai recente discuții referitoare la așa-numita problemă corp-minte, se va arăta cât de dinamic este acest mod argumentativ de a face filosofie.

Basel / Copenhaga — Anton Hügli / Poul Lübcke

FILOSOFIA GERMANĂ

Helmut Holzhey

Neokantianismul

Despre discursul filosofic la începutul secolului XX în Germania

Începutul secolului XX nu marchează nici un fel de cezură în cadrul istoriei filosofiei. În filosofia germană, abia anul 1918 reprezintă un moment de ruptură, însă nicidecum total. Filosofia anilor '20 s-a delimitat în nenumărate privințe și punctual de filosofia de dinainte de război – în special ca o încercare de a ține seama, după războiul pierdut, de conștiința politico-culturală a timpului. Ca reprezentant al unei gândiri depășite, neokantianismul era cel care trebuia întotdeauna să plătească. Neokantianismul este, fără îndoială, un fenomen spiritual al Reich-ului imperial al lui Wilhelm. Dezvoltându-se în nenumărate orientări, a ajuns în ultimul sfert al secolului al XIX-lea curentul dominant al filosofiei germane universitare. Dar se constituise el oare într-un fel de ideologie a epocii? Nivelul actual al cercetării nu permite un răspuns concludent la această întrebare. În schimb pot fi expuse acele probleme filosofice la formularea și prelucrarea cărora neokantianismul a contribuit esențial. Ele pot fi extrase nemijlocit din dezbaterile filosofice ale sfârșitului de secol. Care erau, în acea vreme, temele de comun interes?

Au fost abordate, în primul rând, problemele fundamentale ale științelor, la dezbateri participând atât oameni de știință cât și filosofi, de multe ori o singură persoană fiind și una și cealaltă. Spectrul disciplinelor care formau obiectul discuțiilor se întinde de la matematică, trecând prin fizică și biologie, până la istorie, psihologie și sociologie. Această gamă vastă a discursului teoretico-științific poate fi surprinzătoare – dar care sunt oare interesele specifice cu care se apropie filosofia sfârșitului de secol de teoria științei și de știință? Problema nu mai e ce putem, respectiv ce nu putem să știm, așa cum o formulase Kant cu intenție *metafizic-critică*; interesul filosofic se referă mai degrabă la temeiul cunoașterii științifice factice, aflate în continuă acumulare, la temeiul ei rațional sau poate irațional și la elaborarea acestuia. În această interogare intră în joc motive fundamentale pentru formarea unei

concepții despre lume: e vorba de nevoia unei viziuni de ansamblu asupra lumii și a omului, viziune care să țină seama de noile descoperiri științifice. Un mare ecou a avut de exemplu E. Haeckel prin cartea sa *Die Welträthsel (*Enigmele lumii*)* (1899), în care transformă teoria evoluționistă a lui Darwin într-o concepție despre lume materialist-monistă. Totodată, această poziție dă naștere în domeniul biologiei unei critici virulente din partea neovitalismului (H. Driesch), care scoate în evidență finalitatea și caracterul holist al formelor de viață. „Energetica" (W. Oswald) declară energia ca singură substanță, cu intenția de a depăși contradicția dintre materie și spirit; ea este susținută în acest sens de explicarea fizicală a raportului dintre energie și masă (A. Einstein, 1905). În cadrul tuturor acestor dezbateri există un consens asupra faptului că „ceea ce ține unită lumea în miezul ei" nu poate fi sesizat nemijlocit filosofic sub forma unei filosofii a naturii și a spiritului, ci – în cazul în care acest lucru este în genere posibil – numai cu ajutorul analizei filosofice a temeiurilor științei și a cunoștințelor științifice. În înfloritoarea teorie a cunoașterii (științifice) sunt susținute însă cele mai diverse poziții: materialiste, realiste, idealiste – și acestea iarăși în diverse modalități. Un interes deosebit e acordat diferenței dintre științele naturii și cele socio-umane*, diferență a cărei lămurire merge în paralel cu întemeierea metodologică a științelor socio-umane. Filosofiile bazate pe teoria cunoașterii tind fie spre o metafizică materialistă, vitalistă sau idealistă, fie spre demonstrarea faptului că știința ca atare este de esență rațională, fie spre afirmarea temeiului ei irațional în „viață". Slăbiciunea acestor eforturi constă în faptul că nu se mai reușește oferirea unei „interpretări raționale și sistematice de ansamblu a realității". „Singurul concept de totalitate... pe care gândirea mai crede că îl deține după renunțarea la conceptul idealist de absolut" este conceptul de *viață*.[1]

Gândirea epocii stă în umbra lui. Încă din anii '90 se declanșează receptarea largă a „filosofiei etice a vieții" a lui Nietzsche, chiar dacă ea abia influențează filosofia academică. Ecou în cadrul filosofiei de catedră găsește întemeierea lui Dilthey, din perspectiva filosofiei vieții, a științelor socio-umane în *trăire*, al cărei subiect nu mai este doar omul rațional, ci omul întreg ca „ființă care își reprezintă dorind și simțind"[2]. Semnificația

---

* Termenul este echivalentul expresiei germane *Geisteswissenschaften*, care literal s-ar traduce „științe ale spiritului". Cuvântul apare în vocabularul filosofic german la jumătatea secolului XIX, ca echivalent al expresiei engleze „moral philosophy", folosită de J. St. Mill (nota trad. – A. Apostol).

moral-filosofică, precum și cea bazată pe teoria cunoașterii a „vieții" își găsește explicația, respectiv critica, într-un alt concept central al filosofiei din jurul anului 1900, în noțiunea de *valoare*. Relația valorică constituie obiectele științelor socio-umane; de aceea pietrele prețioase, de exemplu, formează obiectul de studiu al unui arheolog și nu doar al unui chimist, deoarece au fost apreciate drept frumoase în cadrul unei culturi și purtate ca bijuterii. Dar mult dincolo de această semnificație teoretico-științifică, conceptul de valoare preia funcția conceptului (hegelian) de spirit, și anume de a depăși diferența dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, adică de a ancora enunțurile normative („trebuie să dobândești agatul") în enunțuri descriptive („agatul este valoros"). Această pretenție duce la discuții extinse despre existența valorilor („valabilitate", *Geltung*) și despre modalitatea de a le sesiza (de exemplu prin „simțul valorii"). Din nou, principiile acțiunii noastre morale, normele morale ca atare, ci întemeierea lor este cea care suscită interesul filosofic. Acest lucru este valabil atât pentru caracterizarea nietzscheană, din perspectiva filosofiei vieții, a valorilor drept *„condiții de conservare și potențare* referitoare la alcătuiri complexe de durată relativă ale vieții"[3], cât și pentru filosofia neokantiană și fenomenologică a valorilor, care, împotrivindu-se nihilismului amenințător, caută în asigurarea obiectivității valorilor unitatea rațională a binelui și existentului.

În ciuda diferențelor de școală, poziția neokantianismului este principial univocă în cadrul tuturor discursurilor timpului: orientat către probleme științifice de fundament, el promovează întemeierea rațională a culturii printr-un refuz decis al oricărui tip de filosofie a vieții. Împotriva sentimentului din ce în ce mai răspîndit de dezamăgire față de știință, potrivit căruia aceasta nu poate împlini speranțele învestite în ea, și anume de a întemeia o viziune cuprinzătoare a vieții care să direcționeze praxisul[4], neokantianismul fundează în știință rațiunea, care trebuie elaborată filosofic. La sfârșitul secolului, neokantianismul nu se mai sprijină doar pe tradiția kantiană. Pe lângă teoremele platonice, capătă relevanță mai ales ideile lui Leibniz și Fichte. Însă critica kantiană a rațiunii rămâne, mai ales datorită laturii ei „negative" de destrucție a ontologiei „naive" și a metafizicii, fundamentul mișcării care poartă, pe drept cuvânt, atât înainte cât și după acest moment, numele de„neokantianism", oricât de diferit ar fi interpretate și apreciate operele critice ale lui Kant în cadrul diverselor școli neokantiene.

Noțiunea de neokantianism și apariția sa istorică

Influența gândirii kantiene poate fi urmărită de-a lungul întregului secol al XIX-lea. Ea se face simțită nu în ultimul rând în dezbaterile ideologice din cadrul perioadei „*Nachmärz*"*, când se dezvoltă – în faza de represiune postrevoluționară – o poziție „critică" de neutralitate ideologică, sceptică față de metafizică și bazată pe teoria cunoașterii.[5] Dar Kant este prezent și în afara Germaniei. În timp ce receptarea engleză a lui Kant, prin care se promovează critica empirismului, abia ajunge să se structureze într-un neokantianism autentic, în Franța (Charles Renouvier) și Italia (Carlo Cantoni) se manifestă tendințe propriu-zis neokantiene. Dar numai în Germania se ajunge, în același timp cu întemeierea celui „de-al doilea" Reich, la un nou început sub semnul lui Kant, la o mișcare cu adevărat kantiană, care ulterior se divide în orientări diferite și se instituționalizează parțial ca școli.

Începutul va fi făcut de indivizi izolați, de tineri care în 1871 împlineau sau nu aveau încă 30 de ani: de Otto Liebmann (1840-1912), Hermann Cohen (1842-1918), Aloys Riehl (1844-1924) și Wilhelm Windelband (1848-1915), pentru a-i numi pe cei mai importanți. Publicațiile cele mai relevante nu exprimă o poziție unitară. Acest lucru se datorează nu în ultimul rând faptului că tinerii neokantieni provin din medii filosofice diferite. Liebmann și Windelband fuseseră elevii profesorului Kuno Fischer din Jena, a cărui concepție despre Kant manifesta trăsături pronunțat idealiste; Riehl și Cohen fuseseră școliți în psihologia vremii, arătând amândoi un puternic interes pentru științele naturii. Cohen, care frecventase cursurile lui Adolf Trendelenburg de la Berlin, a intervenit activ în controversa dintre profesorul său și Kuno Fischer privind înțelegerea corectă a teoriei kantiene despre spațiu și timp.

În ciuda acestor diferențe, se poate totuși recunoaște o orientare polemică comună: autorii combat absolutizările nepermise și argumentează de aceea antinaturalist și antimaterialist – împotriva unei devalorizări ideologice curente a bunei reputații de care se bucură științele naturii; anticlerical – luând atitudine împotriva tutelei spirituale a bisericii în cadrul „bătăliei

---

* Perioada „*Nachmärz*" (Postmartie) denumește epoca de după mișcarea populară a germanilor, din martie 1848. Ea se carcaterizează printr-o pronunțată tendință liberală și democrată (n. red.).

culturale", disputa dintre statul prusac și biserica catolică, și antipesimist - față de schopenhauerianismul dominant; prin aceasta, ei întemeiază și apără deopotrivă idealurile libertății civile[6]. Pe lîngă alți factori, proveniența diferită a gânditorilor neokantieni a determinat, în perioada următoare, scindarea neokantianismului în orientări de școală. Hermann Cohen, interesat încă de timpuriu de „idealismul din știința naturii", a dezvoltat pentru teoria cunoașterii și etică „un idealism critic", care va constitui laitmotivul „Școlii de la Marburg". El a preluat mai ales critica materialismului, exersată de Friedrich Albert Lange (1828-1875) în cunoscuta sa lucrare *Geschichte des Materialismus* (Istoria materialismului). Acolo însă unde acesta pleda, cu referire la nevoile de orientare etică, pentru un „punct de vedere al idealului" care s-ar obține printr-un exercițiu de liberă „poezie conceptuală"[7], Cohen apără o „întemeiere riguroasă a eticii bazată pe teoria cunoașterii"[8], deci o utilizare logică a ideilor raționale în locul uneia poetice. În acest program sunt incluse, pe de o parte, teoreme din *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice) de Adolf Trendelenburg; pe de altă parte, capătă tot mai mare importanță o reconstrucție a Teoriei Ideilor a lui Platon care interpretează „Ideile" ca fundamente pure (ipoteze) ale cunoașterii. Ideile sunt deci instrumente de cunoaștere de un tip deosebit, nu însă entități existente independent. Această referire nemetafizică la filosofia platonică devine posibilă prin distincția dintre ființă și lucruri, dintre proces și eveniment, dintre substanță și relație – și dintre validitate și propoziții. Hermann Lotze (1817-1881), care impune în 1874 această distincție fundamentală pentru întregul neokantianism, clarifică totodată faptul că acea presupusă „ființă" a ideilor platonice nu ar semnifica nimic altceva decât „valabilitatea adevărurilor".[9] Scrierile lui Wilhelm Windelband manifestă înrâurirea nemijlocită a lui Lotze, de vreme ce ideea acestuia despre valabilitate devine fundamentul înțelegerii logicii și a filosofiei în cadrul „neokantianismului Școlii de la Baden". „Impulsul hotărâtor pentru mișcarea neokantiană" trebuie însă căutat la Kuno Fischer: lucrarea sa despre Kant a fost cea care, după părerea lui H. Rickert, „l-a redat, încă din 1860, filosofiei în întregime pe Kant", „recucerit de Windelband abia în 1880"; așadar, imaginea fichteană pe care o avea Fischer despre Kant a fost cea care și-a pus amprenta asupra acestei mișcări.[10]

În timp ce Școala de la Marburg și Școala de la Baden sunt separate prin „părinții" lor, asemănarea dintre ele rezidă într-un idealism critic prin care se delimitează realismul critic – așa cum e întruchipat, printre alții, de A. Riehl. Această a treia mare încercare de a reasimila, într-o formă modernă,[11] filosofia critică a lui Kant manifestă o afinitate față de tradiția și

pretențiile cognitive ale empirismului. Așadar, cunoașterea științifică a experienței nu este analizată unilateral pornind doar de la componentele ei rațional-apriorice, ci sunt evaluate și elementele ei „reale", care reprezintă ceea ce e dat. În general, deja în neokantianismul timpuriu al anilor '70 ai secolului al XIX-lea există legături multiple cu „pozitivismul".

În vederea unei schițări a mișcării neokantiene timpurii trebuie să ne referim și la filologia kantiană, constând din prelucrarea unor texte cunoscute sau inedite din opera postumă, dar și din clarificarea preistoriei filosofiei kantiene – o cercetare care dezvoltă o atitudine fundamental critică față de orice reconstrucție sistematică. Munca filologică, istorică și interpretativă asupra textelor kantiene își găsește în cele din urmă organul publicistic în *Kant-Studien* (Studii kantiene), înființat de H. Vaihinger în 1897.

Termenul de „neokantianism" devine familiar în anii '70 ai secolului al XIX-lea, deși el este deja utilizat de F. Lasalle în 1859 și C. L. Michelet în 1862.[12] Răspândirea lui este prilejuită mai ales de polemica lui E. V. Hartmann[13] și de dezbaterile referitoare la neokantianismul teologic al școlii lui A. Ritschl (1822-1889)[14], care s-a orientat după figura biblic-istorică a lui Iisus. O jumătate de secol mai târziu, în 1924, H. Rickert, într-un articol comemorativ dedicat lui A. Riehl, în a cărui moarte vede și sfârșitul „apariției istorice" a neokantianismului, găsește o semnificație precisă termenului de neokantianism în sensul că neokantieni ar trebui numiți doar acei kantieni care au adus ceva nou, doar „aceia care, prin faptul că se *reîntorceau* la Kant, au dus filosofia științifică *înainte*". Ca reprezentanți principali ai unui astfel de neokantianism sunt considerați H. Cohen, A. Riehl și W. Windelband.[15]

Începând cu anii '20, neokantianismul este prezent în discuția filosofică prin două „școli". Interpretarea realistă a lui Kant de către Riehl pare a fi trecut în „realismul critic" a lui O. Külpe (1862-1915). În timp ce „Școala de la Marburg", cu H. Cohen, P. Natorp și tînărul E. Cassirer, a ridicat explicit pretenții asupra moștenirii lui Kant, integrând însă, de la sfârșitul secolului, filosofia lui Leibniz, criticismul bazat pe teoria valorii al „Școlii de la Baden", cu reprezentanții ei principali W. Windelband, H. Rickert și E. Lask, a participat în cele din urmă la resuscitarea filosofiei hegeliene[16]; organul ei reprezentativ fiind revista *Logos* (înființată în 1910).

Delimitarea istoriografică a filosofiei neokantiene prezintă dificultăți. După primul război mondial, Natorp manifestă un raport cât se poate de ambivalent față de Școală. Nici lucrările lui Rickert nu sunt atribuite în

întregime neokantianismului. Cu atât mai mult acest lucru este valabil pentru reprezentanții neokantianismului așa-numit mai tânăr, pentru E. Cassirer, B. Bauch, A. Liebert, R. Hönigswald și J. Cohn. Istoriografic, este firesc să vorbim despre neokantianism doar cu referire la filosofia de dinainte de 1918, care – concentrată în noțiunea sistematică a neokantianismului și desemnată parțial polemic – a constituit una din cele mai importante contrapoziții față de filosofia anilor '20.

Prezentarea următoare a acestui neokantianism autentic trebuie să se limiteze la teoriile cele mai importante ale acestor două școli, și, în plus, la ideile fundamentale ale teoriei cunoașterii și ale eticii. Doar într-o manieră indirectă se poate face referire la contribuțiile aduse în estetică, filosofia religiei, drept și psihologie filosofică.

Școala de la Marburg

La 17 martie 1883, Hermann Cohen – care cu 7 ani înainte fusese numit profesor de filosofie ca succesor al lui Friedrich Albert Lange – a ținut un discurs festiv în aula Universității din Marburg cu ocazia sărbătoririi zilei de naștere a împăratului. El a vorbit *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur* (Despre influența lui Kant asupra culturii germane). Discursul său a avut, dincolo de caracterul ocazional, unul programatic. Căci Cohen a expus, în cadrul unei aprecieri laudative a istoriei influenței exercitate de filosofia kantiană, raportul fundamental dintre filosofie și știință și a formulat prin aceasta pentru prima dată modul de abordare sistematic propriu gândirii sale, care va duce la întemeierea unei noi școli.

Punctul de pornire îl constituie o proporție: filosofia se raportează la știință ca arta la natură și, cu referire la o anumită artă, ca poezia la mit. „Natură" înseamnă aici „activitate naturală", crearea unor imagini naiv-mitice, înseamnă a lucra naiv cu „forța naturală a spiritului". În poezie, naivitatea naturală a mitului este suprimată, deoarece poetul lucrează în chip reflexiv cu materialul miturilor. În analogie cu aceasta, urmându-și „instinctul întunecat", filosoful problematizează „procesul natural" al științei, iar astfel ridică știința „la libera ei conștiință de sine, la siguranța activității sale naturale, la claritate cu privire la scopurile sale, la cunoașterea limitelor ei".[17]

În spatele acestei analogii stă o experiență personală a lui Cohen. Avem mai întâi de-a face cu relația directă cu obiectul care leagă mitul și știința.

Această relație ar putea fi însă tematizată și altfel decât se face în reflecția poetică și filosofică: s-ar putea cerceta psihologic „formarea ei în contextul culturii". Iar tânărul Cohen a cercetat tocmai acest lucru în domeniul formării miturilor. Pentru analiza psihologică a „originii" lor în spiritul uman, știința sau mitul nu prevalează unul asupra celuilalt, ele sunt mai degrabă presupuse ca „activitate naturală", care se realizează în acord cu „legile mecanismului psihologic".[18] Acum însă trebuie facută o delimitare strictă între explicarea psihologică a „originii" și întemeierea filosofică a legității științei.

Programul lui Cohen începe astfel să se contureze:

1. Filosofia cercetează condițiile de cunoaștere și principiile științei, mai ales ale științelor naturii. Așa cum apare într-o formulare mai târzie: „Nu ne privește ce este natura atât timp cât filosofăm și nu vrem să facem poezie." Cohen face aluzie aici la definiția lui Lange a metafizicii ca poezie conceptuală. Tema teoriei filosofice a cunoașterii (critica cunoașterii) este mai degrabă ceea ce face ca științele naturii să devină știință, ceea ce constituie presupozițiile certitudinii cunoașterii științifice.[19]

2. În cadrul acestei activități reflexive, filosofia pornește de la faptul existenței științei, de la valabilitatea factică a cunoașterii științifice. Care e sensul acestei presupoziții? Aceasta înseamnă că filosoful critic nu face concurență omului de știință cu privire la cercetarea acesteia; de asemenea, el nu pornește de la datele senzoriale, de la senzații presupuse ca fiind datul „pur". Ca fapt al cunoașterii științifice, faptul nu este un fapt nud (factum brutum), ci este el însuși cunoaștere, și anume nu în sensul unui eveniment psihic sau social, ci ca un adevăr articulabil propozițional. De la această realitate pornește cercetarea filosofică. Faptul este descifrabil, *inteligibil.*

3. Asigurarea certitudinii cunoașterii științifice prin clarificarea presupozițiilor ei este de folos și științei, deoarece omul de știință lucrează, așa cum arată exemplul lui Newton, cu principii filosofice, respectiv concepte fundamentale, fără a putea reflecta suficient asupra acestui „element speculativ".[20]

4. În sensul intenției kantiene de a întemeia metafizica ca știință, filosofia dobândește caracterul unei științe prin aceea că, plecând de la valabilitatea factică a cunoașterii științifice pozitive, ea analizează presupozițiile acesteia, adică condițiile certitudinii sau valabilității ei. Filosofia procedează – potrivit unei formule a lui Cohen – după *metoda transcendentală.* Rezultatul poate fi ilustrat printr-un exemplu, și anume prin întrebarea referitoare la condițiile raportului cunoașterii cu realitatea. Cine nu poate întemeia relația cu realitatea pornind de la date nemijlocite (senzații), trebuie să o întemeieze altfel,

dacă o poate în genere întemeia. Cohen înțelege realitatea ca pe o determinare categorială, mai precis ca „mijloc de gândire". Problema realității se referă la justificarea instituirii a ceva în genere. Nu este vorba nici de purtătorul substanțial al proprietăților, nici de realitate (existență), ci de un fel de calitate-originară, de „reitate" – e vorba și de ființă, dar tocmai de ființa ca lucru sau Ceva. Cohen ancorează vechea problemă ontologică (ce face ca existentul să fie existent) în problema realității, care are de asemenea un obiect fictiv sau un accident. Contrariile sunt Ceva-ul și Nimicul. Instituirea a Ceva înseamnă: „originea este indicată, lucrul nu începe accidental"[21]. Prin această demonstrație a categoriei care se află la baza pretenției de cunoaștere a realității, cercetarea filosofică nu și-a atins nicidecum ținta. Este nevoie să se demonstreze că în acest mijloc de gândire categorial este întemeiat raportul cunoașterii cu realitatea. La fel ca pentru categoria „realitate", pentru toate categoriile trebuie demonstrat și probat că sunt condiții necesare ale valabilității cunoașterii științifice.

Programul lui Cohen de teoria cunoașterii se dezvoltă plecând de la scrierea *Kant – Interpretation*. Aceasta e orientată dintru început nu doar către reconstrucția teoriei kantiene a condițiilor nonempirice („a priori") ale cunoașterii prin experiență, ci și către o revalorizare a acesteia în cadrul unei teorii moderne a cunoașterii. Vechea dispută cu privire la existența „ideilor înnăscute" fusese resuscitată de înțelegerea, de către neokantienii timpurii (H. v. Helmholtz, F. A. Lange), a *a priori*-ului kantian drept înzestrare naturală ereditară, drept „organizare ținând de specie" a omului, înzestrare care ar sta la baza cunoașterii fenomenelor. Cohen, dimpotrivă, relevă sensul transcendental al aprioricului: teoria kantiană a experienței descrie și întemeiază condițiile apriorice ale posibilității experienței exclusiv printr-o analiză logică a acestei experiențe. Ce se înțelege atunci prin „experiență"? O orientare decisivă a acestei probleme o dăduse deja August Stadler (1850-1910): „Eu îmi exprim, ca presupoziție a tot ce va urma, opinia că, de la Kant încoace, prin metafizică în genere nu ar trebui să se înțeleagă nimic altceva decât problema posibilității experienței științifice."[22] Cohen îl urmează: experiența este experiență științifică – dar aceasta nu în sensul empirismului, pentru că experiența este dată ca matematică și știință pură a naturii; teoria experienței are ca scop, ca teorie a matematicii și a științei pure a naturii, să demonstreze și să probeze principiile și conceptele fundamentale ale acestor științe drept propriile sale condiții necesare a priori. – Această interpretare culminează într-un punct sistematic situat dincolo de teoria kantiană. Și aceasta deoarece, în vreme ce Kant distinge între întrebarea cu privire la posibilitatea unor astfel

de principii nonempirice (așa-numitele judecăți sintetice a priori) în matematică și științele naturii și întrebarea cu privire la posibilitatea unei metafizici științifice, Cohen admite doar întrebarea cu privire la temeiul posibilității, respectiv al valabilității „științei matematice a naturii". Metafizica nu semnifica pentru el – așa cum o formulase deja Stadler – absolut nimic altceva decât „problema posibilității experienței științifice". Apare astfel un al doilea moment al delimitării de Kant: în timp ce, potrivit explicației acestuia, experiența este alcătuită din materia impresiilor senzoriale și acea formă provenită din propria noastră facultate de cunoaștere[23], teoria lui Cohen tematizează experiența doar cu privire la forma ei. Aceasta rezultă din faptul că „experiența" este înțeleasă drept „știință matematică a naturii", iar aceasta drept cunoaștere valabilă a priori. Să pui, în cadrul unei pretinse teorii transcendentale a experienței, problema condițiilor valabilității unei cunoașteri apriorice înseamnă să excluzi dintru început momentul senzorial-material din noțiunea de experiență, respectiv să-l suprimi într-o determinare formală a experienței. Unei astfel de „apriorizări" a experienței, mai bine spus: a senzației ca moment senzorial-material al experienței, îi este dedicat întregul efort reflexiv al lui Cohen cu privire la problema cunoașterii.

Punctul de plecare îl constituie „principiul kantian al anticipațiilor percepției", care spune: „În toate fenomenele, realul, care este un obiect al senzației, are o mărime intensivă, adică un grad"[24]. Cohen îl transformă, în efortul de a reformula conceptul de realitate, în „Principiul mărimii intensive sau a anticipațiilor"[25]. Impulsurile importante în acest sens le oferă setul de probleme ridicate de psihofizică. La finalul importantei scrieri *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*... (Principiul metodei infinitezimale...), Cohen ia fățiș atitudine față de legea psihofizică fundamentală a lui G.T. Fechner, o „formulă de măsură" a mărimii senzoriale, gândită în funcție de intensitatea stimulului, respectiv în funcție de creșterea stimulului. Discuția contemporană referitoare la această întrebare s-a preocupat printre altele de problema aplicabilității conceptului matematic de mărime asupra senzațiilor, i. e. calcularea raportului dintre intensitatea stimulului și intensitatea senzației. Pentru a provoca în genere o senzație, este necesară o anumită intensitate minimă a stimulului (prag de excitare), iar un stimul dat trebuie întotdeauna modificat până la un cuantum finit, așa-numitul prag de diferențiere, înainte de a obține o schimbare sesizabilă a senzației. Legea Weber-Fechner spune că raportul dintre creșterea devenită sesizabilă a stimulului și intensitatea stimulului inițial este (aproape) constant. Prin integrarea acestei „formule fundamentale" se obține o „formulă de măsură psihofizică", potrivit căreia

intensitatea senzației se comportă proporțional cu logaritmul intensității stimulului. – Interesul filosofic al lui Cohen e legat aici de posibilitatea de a măsura mărimile senzoriale prin intermediul unor ecuații diferențiale. Metoda formării de diferențiale, respectiv integrale („metoda infinitezimală"), a cărei invenție și utilizare în soluționarea problemelor matematice și fizice este bogat documentată istoric de către Cohen, devine pentru el paradigmă pentru capacitatea gândirii în procesul cunoașterii obiectului, ba chiar i se pare instrumentul decisiv de gândire al științei moderne a naturii. Metoda este întemeiată logic prin „principiul mărimii intensive". Ce semnifică acest principiu, pe care Cohen, spre deosebire de Kant, nu l-a formulat explicit? Pentru început nimic altceva decât „principiul kantian al anticipațiilor percepției", potrivit căruia obiectelor reale ale percepției le trebuie atribuită o mărime (intensivă). Cohen merge însă mai departe, deoarece „principiul mărimii intensive" nu trebuie să fie doar o descriere cantitativă ci și o punere a realului. Realul nu numai că are o mărime intensivă, el este mărime intensivă. În vreme ce pentru Kant senzația, în ciuda posibilității ei de a fi determinată matematic, rămâne indispensabilă, ca moment senzorial-material, în relația cunoașterii cu realitatea, pentru Cohen capacitatea de a avea senzații devine un moment al gândirii logico-matematice. Instituirea realului, a *ceva* în genere, ține de gândire, și nu de senzație.

Trebuie remarcat că aici este vorba despre condiția esențială a valabilității cunoașterii științifice, și nu despre descoperirea cunoașterii. Valabilitatea cunoașterii științifice este considerată în teoria lui Cohen independent de datul empiric; categoria (determinația gândirii) realității este aceea care realizează abia raportarea conștiinței la un X ca un dat, adică la intuiție. În „principiul mărimii intensive" se realizează această legătură dintre intuiție și categoria realității. Pentru obiectul cunoașterii aceasta înseamnă că realul (calitatea realului) ca „obiect al senzației" este produs de unitatea infinitezimală dx, infinitezimalul. Această „unitate" nu trebuie înțeleasă ca o unitate de măsură, ci ca [unitate] producătoare calitativă. De exemplu: „Punctul tangentei care unește diferitele mișcări ale unui punct într-*o* direcție produce pe această direcție curba."[26] Mai târziu, Natorp aduce precizări și corecturi acestei teze: de fapt nu punctul, ci legea este „originea" pe care ai putea să o gândești concentrată „intensiv" într-un punct. Atunci când Cohen vorbește de punctul producător, „punctul" trebuie considerat drept purtător al legii, din care derivă prin integrare caracterul extensiv al mărimii.[27]

Din punct de vedere tematic, programul sistematic dezvoltat de Cohen în anii '80 devine doctrina determinantă pentru dezvoltarea Școlii de la

Marburg. Natorp arată, într-o scrisoare din 1915, că se află foarte aproape de determinarea raportului dintre intuiție și gândire, așa cum se găsește el în lucrarea *Prinzip der Infinitesimal-Methode* (Principiul metodei infinitezimale) a lui Cohen. Această afirmație a lui Natorp trebuie privită pe fundalul unei evoluții care-l duce pe Cohen la renunțarea completă la dualismul dintre intuiție și gândire. Metoda infinitezimală devine semnul puterii suverane a gândirii asupra ființei. Întemeierea filosofică a valabilității obiective a cunoașterii fără a recurge la intuiție, fără raportarea la un X ca „dat", definește programul din lucrarea *Logik des reinen Erkenntnis* (Logica cunoașterii pure, 1902). Legitimarea valabilității cunoașterii științifice se face de acum înainte sub forma unei logici ce nu are nevoie de nici o asociere cu vreo teorie a intuiției. Așa cum Cohen dezvoltă, în scrierea din 1883, un principiu critic al cunoașterii, și anume principiul generării realului ca mărime intensivă, la fel, în prima parte, fundamentală, a lucrării *System der Philosophie* (Sistemul filosofiei), el consacră unei judecăți, și anume „judecății originii", o poziție deosebită. „Gândirea este *gândire a originii*"[28] și rămâne astfel în toată cunoașterea pură. Aceasta înseamnă: gândirea este întemeiere, ei nu-i este nimic dat; către „dat" în sensul certitudinii complete a obiectului tinde mai degrabă procesul infinit de cunoaștere. Temeiul pur al cunoașterii din matematică și științele naturii constă într-un sistem deschis de judecăți (în analogie cu principiile kantiene), și este perceput ca un sistem de metode producătoare de obiecte ale gândirii pure. Funcția unificatoare a acestor „judecăți" sau „cunoștințe pure" nu se întemeiază, după Cohen, în unitatea conștiinței de sine pure, în acea „apercepție transcendentală" kantiană, ci în unitatea dintre separare și unificare, care constituie judecata ca atare. „Judecățile" transcendental-logice, la rândul lor, sunt gândite în așa fel în raport cu cunoștințele științifice încât, pe de o parte, se presupune similaritatea lor, atribuindu-se deci și cunoștințelor științifice („experienței"), de exemplu legii păstrării energiei, caracter aprioric („puritate"), iar pe de altă parte se păstrează facticitatea „experienței" atâta vreme cât este respectat progresul ei infinit. Acest respect își găsește expresia în logica lui Cohen prin aceea că acel conținut logic produs de cunoaștere păstrează un moment de autonomie.

Modul de considerare a problemei cunoașterii ilustrează acest lucru. Deși e stabilit faptul că datul nu trebuie întemeiat pe intuiție, ci pe gândire, deci trebuie produs logic, „pretenția senzației" în „judecata modală a *realității*" este apreciată pozitiv. Senzația nu-și poate realiza singură această pretenție a ei, care poate fi îndeplinită mai degrabă în sistemul cunoașterii pure, însă în așa fel încât structura sistemului urmează „tendința către

senzație"[29]. O dată cu transformarea problematicii originii (legată inițial în mod tipic de producerea realului finit din infinitezimal în cadrul analizei infinitezimale) într-o logică generală a originii, nu mai poate fi vorba, în cadrul problemei senzației, doar de producerea realului ca determinație specifică a obiectului, ci de judecarea critică a tuturor determinațiilor pure ale obiectelor în relația lor cu realitatea. Această evaluare este cerută prin cuvântul cheie „senzație"; pentru o logică a cunoașterii pure ea poate fi însă realizată doar prin gândirea pură, care este definită, în corelație cu această pretenție, ca „origine".

Prin acest concept de logică se face referire la o poziție originală a idealismului critic, diferită atât de încercarea oricărui idealism speculativ de a construi sistemul cunoașterii raționale dintr-un ansamblu structurat de principii, respectiv de a da cuvântul explicării de sine a cunoașterii absolute, cât și de intenția teoriei analitice a științei, de a institui criterii formale pentru verificarea unor enunțuri științifice „date". Logica cunoașterii pure este mai degrabă o „reluare" a *Criticii rațiunii pure*. Și așa cum, în cadrul acesteia, criticile pozitive se înlănțuiesc cu cele negative, tot astfel capătă contur și logica lui Cohen prin critica materialismului și a empirismului, pe de o parte, și a metafizicii religioase, pe de altă parte; scopul pozitiv este demonstrarea constituției ideale a științelor. Cohen elaborează această demonstrație prin teza teoretică principială potrivit căreia toate determinațiile ființei sunt produse ale gândirii pure. El realizează astfel o deontologizare a conceptului filosofic de cunoaștere și a celui de știință.

Receptarea ideilor lui Paul Natorp (1854-1924) referitoare la teoria cunoașterii a rămas mult timp în umbra colegului și vechiului său prieten marburghez Cohen. Au fost apreciate însă lucrările sale separate despre filosofia antică, concepția sa despre psihologia „critică" și mai ales lucrarea *Sozialpädagogik* (Pedagogia socială) (1899). Fără îndoială că și Natorp s-a consacrat scopului de a întemeia un idealism critic; el participase, totodată, la turnura „logicistă" a lui Cohen, dar cu rețineri. Pe de altă parte, pentru el, care absolvise studiile filosofice de tinerețe cu pozitivistul Ernst Laas la Straßburg, problema datului n-a avut niciodată aceeași semnificație covârșitoare ca pentru Cohen; la fel de reținut fusese și în aprecierea principiului filosofic infinitezimal. Care sunt deci contribuțiile sale personale la dezvoltarea filosofiei teoretice a Școlii de la Marburg?

Reflecția filosofică nu se referă doar la faptele din „științele matematice ale naturii", ea e departe de a-și lua ca presupoziții doar fapte științifice (ale

științelor naturii și ale științelor socio-umane), ci se referă dincolo de acestea la morală, artă și religie, adică la „întreagul travaliu creator al culturii". Pe lângă „configurarea teoretico-științifică a obiectului" se găsește și „configurarea practică a ordinii sociale", „conferirea artistică de formă" ș.a.m.d. Pentru ca și „activitatea neștiințifică a culturii" să poată fi înțeleasă transcendental-filosofic cu privire la „temeiul legii" ei, trebuie să se presupună că ea este inteligibilă (teoretizabilă). Natorp exprimă această inteligibilitate a culturii prin determinarea „temeiului rațional al legii" ei. Această „lege originară a Logosului" este activă atât în „legea etică pe care rațiunea și-o dă sieși" cât și în „fapta artistică a spiritului uman". Pentru sfera cunoașterii teoretico-științifice (respectiv analitică; așa-numita „știință a teoriei" – *Theoretik*) stă ca fundament aceeași rațiune logică ca și pentru morală (respectiv etică) și crearea artei (respectiv estetică), o lege cuprinzătoare care nu e nici practică, nici nu ține de științele naturii. Natorp vizează aici o logică superioară sau o teorie a rațiunii, în cadrul căreia particularitățile diverselor domenii culturale să poată fi desfășurate logic (nu teoretic) din „unitatea originară a legii" care îi stă la bază. În ceea ce privește raportul dintre „știința teoriei" și etică, reiese atunci faptul că „știința teoriei" are ca obiect o legitate condiționată cauzal și spațio-temporal, în vreme ce etica o legitate necondiționată.[30]

Delimitarea facută de Natorp între întemeierea obiectivă a cunoașterii (în teoria filosofică a cunoașterii) și cea psihologic-subiectivă s-a eliberat repede de tentația polemicii și a avut drept consecință obținerea, foarte fecundă pentru teoria critică a subiectivității, a unui nou tip de psihologie filosofică.[31] Ea se bazează pe următorul raționament: în cadrul fiecărui fenomen trebuie să distingem între relația față de obiect și relația față de conștiință. Fiecare din cele două relații poate fi considerată separat. Relația fenomenului cu obiectul cunoașterii este tematizată în cadrul teoriei cunoașterii, relația subiectivă cu conștiința constituie tema psihologiei. Teoria cunoașterii cercetează legile obiectualizării în gândire, în frunte cu principiul legității ca atare; într-o corelație riguroasă cu aceasta, psihologia reconstruiește fenomenul – din obiectivările sale – în relație cu conștiința sub formă de conținut psihic al conștiinței. Din punct de vedere metodic, explicația psihologică a cunoașterii este o reconstrucție, trimite deci, pornind de la obiectivările mereu prezente, în urmă, către fenomenul subiectiv; „imediatul conștiinței" nu poate fi sesizat în chip nemijlocit nici din punct de vedere psihologic.

În centrul teoriei cunoașterii a lui Natorp se află conceptul de *unitate sintetică*. El desemnează legea fundamentală în sensul structurii fundamen-

tale a cunoașterii. Această structură fundamentală este una relațională: relația unului și a diversului. Ea funcționează ca temei al cunoașterii prin faptul că din ea pot fi extrase elementele apriorice ale cunoașterii (categoriile). În relația fundamentală sunt unite două direcții ale gândirii, cea separatoare sau periferică, care conduce la cantitate, și cea unificatoare sau centrală, care conduce la calitate. Cantitatea se obține când se scoate diversul din relația fundamentală ca atare, iar calitatea se obține prin orientarea gândirii înspre unitatea diversului; relația ia naștere prin instituirea unor raporturi de dependență între unitățile determinate cantitativ-calitativ, în vreme ce modalitatea cuprinde contribuția la cunoașterea obiectului a fiecărei trepte a „funcțiilor de gândire" constitutive pentru obiect. Natorp dezvoltă astfel un sistem al „funcțiilor logice de bază"[32]. El descrie elementele care alcătuiesc noțiunea și judecata.

Spre deosebire de Cohen, Natorp nu se raportează, în structurarea sistematică a funcțiilor de bază, la un sistem al științelor; oricum, sistematicitatea logică trebuie să-și găsească confirmarea în faptul că toate conceptele științifice fundamentale, și mai ales cele ale matematicii, pot fi legate de cele logice. Căci și pentru Natorp, și mai cu seamă pentru el, logica cunoașterii – ca „dezvoltare multilaterală" a relației fundamentale – se află în strânsă relație cu științele exacte, cu conceptele și judecățile fundamentale ale acestora. Întemeierea logico-filosofică nu este însă o componentă a științelor particulare, și rămâne astfel independentă de reflecția acestora asupra propriilor fundamente, deși fundamentele logice ale cunoașterii trebuie să fie determinante și pentru cunoașterea din cadrul științelor particulare, fără a deveni însă teme ale reflecției în cadrul acestora. Analitica logică depășește orizontul științelor particulare; ea se orientează către știință ca proces infinit al creării de cunoaștere și caută „legea" acestuia. O dată însă cu legea care determină în genere direcția procesului de cunoaștere nu este descoperit un principiu transcendent, ci temeiul imanent ca lege de formare a procesului. Natorp sugerează unitatea dintre logica cunoașterii și știință printr-o relație reciprocă: prima tinde către centru, deci către legea originară a unității sintetice, a doua către periferie, către diversitatea cunoștințelor particulare. Natorp nu admite o teorie logică a principiilor, care ar căuta întemeierea legii originare independent de funcția ei în cadrul procesului infinit de cunoaștere. Logica lui se bazează pe o anticipare; a o include și pe aceasta, la rândul ei, într-o încercare de întemeiere ultimă i se pare cu neputință. Chiar dacă este de acord cu Cohen în această rezervă față de exigențele raționaliste de întemeiere, Natorp urmărește totuși un alt scop: înte-

meierea logică *progresivă* a științelor exacte, pornind de la unitatea sintetică a unului și diversului. Rațiunea științei este confirmată de reușita dezvoltării ei, și nu de situarea originii întregii cunoașteri în gândirea pură.

În ceea ce privește etica, două sunt căile adoptate de membrii Școlii de la Marburg. Prima pornește de la recunoașterea faptului că teoria cunoașterii presupune deja un normă (*Sollen*); cea de-a doua se leagă de un fapt științific.

Nu conceptul de libertate, ci conceptul de normă este acela care trasează o punte între rațiunea teoretică și rațiunea practică. Ideea regulativă a progresului infinit al experienței implică deja o normă teoretică, de care se leagă norma practică. Totalitatea lumii nu-i este dată cunoașterii niciodată, ci doar dată ca sarcină; Kant vorbește despre o „regulă a progresului experienței"[33], care spune că nu trebuie să ne oprim niciodată la un anumit nivel al cunoașterii ca în fața unei limite absolute. Neokantienii, mai cu seamă Natorp, utilizează deja această idee atunci cînd e vorba de sesizarea obiectului individual, a faptului particular: în „sarcina" impusă de obiectul individual al cunoașterii „se află deja o normă"[34]. Că aici ar fi totodată implicată norma etică pare foarte îndoielnic, dar este vorba de travaliul de cunoaștere a existentului, travaliu considerat, din punct de vedere metateoretic, ca tinzând către un progres infinit. Cunoașterea este supusă unei norme imanente, pe care – în sensul realizării sarcinii ce-i este dată – nu o depășește niciodată. Înțelegerea acestei determinații normative a cunoașterii se articulează într-o teorie a ideilor, care, ca „logică normativă", tematizează norma în genere.

Dar are oare logica normativă vreun conținut? La Natorp, întregul conținut al cunoașterii sau al „experienței" trebuie pus sub „legea normativă".[35] Cunoașterea progresivă nu este gândită ca fiind stăpânită la modul general sau ideal de către această normă, ci norma este legată de etapele separate ale progresului acestei cunoașteri și îl determină concret pe acesta. Cu alte cuvinte, se ajunge la implicarea unei deontologii, la o obligativitate a cunoașterii prin experiență. Expresiile „travaliu" de cunoaștere, experiența ca „activitate", trebuie luate pe de-a-ntregul literal în acest context. Norma sesizată într-o astfel de activitate nu este altceva decât voință. Dacă norma nu se mai raportează doar abstract la conținutul gândirii, ci la activitatea gândirii, atunci ea devine în mod necesar voință. O dată cu voința este dată urmărirea scopurilor. Natorp accentuează însă că realizarea scopurilor, chiar dacă nu norma însăși, e inclusă prin intermediul tehnicii în contextul cauzal al realității.

Logica unei norme care se realizează își are punctul de pornire în năzuință, înțeleasă ca alegere a unei direcții plecând de la un anumit punct al experienței. Pe treapta sa inferioară, năzuința înseamnă instinct, care în lupta cu materia sensibilă ia forma muncii. Pe aceasta se bazează alegerea prin care se obține concentrarea forțelor instinctuale asupra unui „lucru". Cea mai înaltă formă a activității o reprezintă voința rațională. Teoria virtuții a lui Natorp, prezentă aici, rămâne tradițional-platonică; în schimb, capătă însemnătate intersectarea dintre etica individuală și cea socială. În legătură cu gradele năzuinței, el definește și viața socială ca „o comunitate de muncă datorată reglementării comune a voinței manifestate în instinctele de muncă ale indivizilor socializați; subordonându-se prin această reglementare criticii raționale comune"[36]. Rațiunea este reprezentată pe plan social prin activitățile creatoare; aici Natorp și-a întemeiat filosofic propriul său angajament social-pedagogic. În genere, putem spune că etica, dreptlogică normativă, formează fundamentul *științelor culturii.*

Ca fundament al celei de-a doua căi neokantiene de întemeiere a eticii – realizată exemplar în lucrarea lui Cohen *Ethik des reinen Willens* (Etica voinței pure) (1904) – se situează existența incontestabilă a științelor socio-umane (sciences morales). Și pentru Cohen este definitorie întrebarea referitoare la realitatea normei etice. Așa cum științele naturii dezvăluie natura, tot astfel științele socio-umane dezvăluie „cultura morală" (*sittliche Kultur*) pentru cunoaștere; ele o fac referitor la legea normativă a voinței umane. Cohen se gândește în prima instanță la o știință juridică pură, după modelul științei intenționate deja de Rudolf Stammler în lucrarea *Die Lehre von dem Richtigen Rechte* (Doctrina despre dreptul autentic) (1902) și aidoma încercării ulterioare a lui Hans Kelsen.[37] Ca logică a științelor socio-umane, mai cu seamă a unei științe juridice pure, etica probează și demonstrează structura normativă fundamentală a faptelor supuse abordării. Prin jurisprudență, prin procedura juridică și teoria dreptului, este vizată „experiența"[38] din sfera acțiunii, ale cărei condiții normative de valabilitate sunt analizate de etică.

Cohen își concepe etica sub forma unei doctrine despre om, și nu despre voința bună. Prima ei parte, de filosofie juridică, culminează cu conceptul de stat, care reprezintă în mod ideal o „comunitate de ființe autonome". Dar și teoria virtuții are o orientare social-etică; Cohen descrie virtuțile ca „suport" afectiv pentru „mersul continuu al moralei". Statul formează subiectul etic propriu-zis al voinței, el îl întruchipează pe omul moral, așezat sub categoria *totalității*, mai precis: voința pură a acestuia ca voință determinată de o normă morală. Este respinsă orice întemeiere a legității etice în natura omului, în

„persoana naturală”. Voința pură nu are nici un fel de substrat natural, ea este mai degrabă însuși dreptul, respectiv ordinea de drept concretizată în persoana juridică a cooperației, respectiv în statul constituit cooperativ. Cohen vede în cooperație o formă de societate în care se realizează practic „ideea etică de reformă” a acesteia. În noțiunea de cooperație, capătă contur diferența dintre societate și comunitate[39]. Cooperațiile se caracterizează prin voințe generale capabile de acțiune juridică, în vreme ce în comunități funcționează întotdeauna doar o voință particulară. Elaborarea acestor distincții în sfera eticii este o componentă esențială a întemeierii etice a socialismului. În acord explicit cu F. Lasalle, Cohen delimitează conceptul de societate conceput cooperativist de noțiunea romantică de stat. Socialismul etic se realizează în statul constituit cooperativ prin mijlocirea, realizată de „particularitatea” social-cooperatistă, dintre voința generală și voința individuală. Această teorie despre socialism se situează pentru Cohen, din punct de vedere istoric, în contradicție cu oferta religios-bisericească de determinare a subiectului etic al voinței. Fără îndoială însă că acestei teorii îi este imanentă și critica privind formele particulariste ale formării voinței la nivelul statului, și mai ales critica prejudecății despre particularitatea dreptului.

Școala de la Baden

Continuarea filosofiei critice întemeiate de Kant reprezintă de asemenea intenția fundamentală a Școlii de la Baden. W. Windelband formulează în 1883 cuvântul cheie: „A-l înțelege pe Kant înseamnă a-l depăși.”[40] În ciuda punctului de pornire comun și a unei multitudini de trăsături conceptuale comune cu Școala de la Marburg, diferența dintre pozițiile filosofice ale celor două direcții principale ale neokantianismului s-a accentuat continuu. O diferență esențială în delimitarea ambelor școli față de filosofia kantiană apare deja o dată cu dezvoltarea unei *filosofii* transcendentale *a valorii* de către Windelband. Faptul că ideea primatului rațiunii practice în sistemul filosofic leagă ambele școli nu poate înșela asupra contradicției în care se situează introducerea în logică a „motivului etic” de către Windelband cu determinarea raportului dintre logică și etică la Cohen. Întemeierea sistematicii filosofice într-un sistem al „valorilor universal valabile”[41] pornește de fapt de la o interpretare valorică a teoreticului. Putem accede la înțelegerea caracterului valoric al propozițiilor teoretice prin intermediul distincției, dezvoltată deja de F. Brentano, dintre judecată și apreciere (*Urteil und Be-*

urteilung). Adevărate sau false sunt acele predicate apreciative care nu extind conținutul cunoașterii, ci exprimă acordul sau dezacordul. O dată cu aprecierea în funcție de adevăr sau fals, conținutul judecății este raportat la un scop și se verifică dacă se adecvează sau nu cu acesta, adică dacă e valabil. Cunoașterea teoretică este înțeleasă ca o formă de atitudine practică. Dar cum poate fi asigurată valabilitatea universală a valorizărilor teoretice? Și legile logice sunt concepute ca norme „în funcție de care *trebuie* să se gândească”[42]. În vederea aprecierii unor astfel de valorizări ca universal valabile, Windelband postulează o „conștiință regulativă”[43]. El nu susține deci un obiectivism valoric; valorile trebuie reduse întotdeauna la valorizări și prin aceasta la o conștiință valorizatoare. Așa-numitele „legi regulative”, valorizările universal valabile, sunt fundamentate în cadrul „conștiinței regulative” drept condiții transcendentale ale cunoașterii obiectului. Toate complexele de reprezentări stau sub aceste „presupoziții ale gândirii regulative în genere”[44].

H. Rickert (1863-1936) se raliază acestei concepții atunci când definește teoria cunoașterii ca „știința despre valorile teoretice”.[45] Prin orientarea către conceptul de valoare, teoria cunoașterii este opusă tuturor științelor despre existent. În cunoaștere și judecată este implicată atitudinea față de o valoare, afirmația sau negația. Atitudinea însă nu are de-a face cu conținutul reprezentării judecății, ci aparține formei acesteia. Rickert distinge între conținutul nonlogic și forma logică a cunoașterii. Ambele momente, forma și conținutul, sunt însă corelate logic: „principiul heterologic” spune că „forma solicită conținutul ca pe un altceva al ei”[46]. Concentrarea asupra problemei formei rezultă din refuzul teoriei cunoașterii ca oglindire. Adevărul unei judecăți este întemeiat în legătura dintre formă și afirmație. Prin aceasta, judecata se mută în sfera normativă: adevărul acesteia pretinde recunoaștere.

Rickert descrie două căi ale teoriei cunoașterii. Cunoașterea tematică din cadrul acesteia este definită ca gândire adevărată. Pentru a putea fi adevărată, ea trebuie să se raporteze la un obiect, în funcție de care să se orienteze. Acest obiect, independent de gândire, este numit de Rickert obiect „transcendent”, însă prin aceasta nu se vizează o realitate suprasenzorială, căreia i-ar corespunde o gândire specifică, ce transcende experiența. Teoria cunoașterii transcendental-filosofice este complet diferită de metafizică. Prin ambele căi deschise de ea este căutată determinarea obiectului transcendent al cunoașterii. Calea transcendental-psihologică pleacă de la actul adevărat de cunoaștere sau judecată pentru a ajunge la obiectul transcendent; calea transcendental-logică pleacă de la realitatea propoziției adevărate.[47] În pri-

ma cale, cea subiectivă, obiectul se arată ca fiind ceea ce este afirmat în cunoaștere; el are deci caracterul unei cerințe sau al unui imperativ, și anume al unui imperativ transcendent, independent de orice existență. Actul judicativ este recunoașterea acestui imperativ moral, ce transcende existența. Cea de-a doua cale, cea obiectivă, desemnează ca sens semnificația logică a propoziției. „Sensul" se află dincolo de sfera existenței, el este mai curând valoarea teoretică cea mai universală. O propoziție adevărată este caracterizată la modul cel mai general prin faptul că are un sens pozitiv; formulat negativ: că nu este fără sens sau absurdă. Chiar și formele speciale ale sensului, de exemplu identitatea, sunt iarăși valori (logice, respectiv teoretice). Acel *a priori* al cunoașterii, elaborat de teoria cunoașterii, constă în valorile teoretice valabile transcendental, fără de care n-ar exista nici un adevăr.[48] Valorile teoretice nu sunt nimic altceva decât „obiectul transcendent": obiectul în funcție de care trebuie să se orienteze gândirea, în măsura în care este adevărată; transcendența obiectului în raport cu actul de gândire înseamnă că el *este valabil* independent de orice existență.

Întemeierea cunoașterii pe valorile teoretice valabile transcendental are urmări mai ales pentru conceptul de realitate. Ceea ce subiectul empiric al cunoașterii vede în față ca „obiect" al său, pentru teoria cunoașterii se dovedește a fi suma unor legături deja structurate. Forma acestui obiect constă în „formele judecăților care afirmă ceva ca real"[49]. Între produsul cunoașterii („forma judecății constituite") și obiectul cunoașterii („norma"), Rickert introduce conceptul de *categorie*. Obiectul cunoașterii reale se transformă astfel în cerința de a gândi în categorii, cerință prin care realitatea empirică se prezintă ca „o anume dispunere a faptelor independentă de subiectul cunoscător"[50]. Ca subiect care emite judecățile ce întemeiază realitatea empirică ca întreg, intră în discuție doar subiectul cunoașterii teoretice, în calitate de „conștiință judicativă în genere". Rickert consideră că realizarea sa cea mai deosebită constă în faptul că a fost cel dintâi care a introdus în cadrul teoriei cunoașterii „conceptul de realitate coerentă, care din punct de vedere științific nu e deloc elaborată, dar totuși, din punctul de vedere al realismului empiric, este pe deplin constituită".[51]

Cum reușește însă subiectul empiric al cunoașterii să cuprindă realitatea ce i se înfățișează? Aici trebuie să ținem seama că realitatea finită nu izvorăște dintr-o sinteză specifică a intelectului finit, ci ea este totodată scindată în conferirile categoriale de formă pe care trebuie să le opereze de fiecare dată pentru sine. În scopul prelucrării diversității infinite de obiecte individuale și procese care apar ca realitate, sunt necesare „forme conceptuale sau

metodologice"[52] de un tip deosebit. Sarcina lor este de a face comprehensibilă realitatea pentru spiritul uman finit, prin selecția și combinarea părților separate ale datului.[53] Pentru aceasta se pune în cele din urmă doar problema procedeelor de generalizare și individualizare, deoarece ele sunt singurele capabile, potrivit logicii lor intrinseci, să ducă la o depășire completă a diversității infinite. Ca expresie a unui ideal logic, amândouă se întemeiază într-o presupoziție supraempirică, demonstrată prin teoria cunoașterii, fapt care face ca ele să dețină pentru om o valoare cognitivă absolută.[54]

Emil Lask (1875-1915) împărtășește întru totul concepția de bază a lui Rickert, potrivit căreia ceea ce poate fi gândit se împarte în cele două domenii ale valabilului și existentului, cunoașterea trebuind considerată însă exclusiv ca un fenomen ținând de valabilitate. Datorită acestei căi obiective a teoriei cunoașterii (calea transcendental-logică), Lask renunță la orientarea primară către judecată în favoarea „fenomenului logic originar" al categoriei. Valabilitatea teoretică este descrisă de el prin intermediul unei teorii a categoriilor, care se întemeiază pe raportul funcțional dintre formă și material. Materialul dat, care este răspunzător de particularitățile teoreticului, este, ca material categorial, „înălțat" la obiectualitate în categoria ca formă; el este elementul nonlogic în raport cu forma logică, având, însă, asemeni formei logice, funcție de principiu.[55] A cunoaște înseamnă atunci „a aduce un material sub stăpânirea logicului."[56] Plecând de la acest concept, Lask a preluat în cele din urmă teoria normativă a lui Rickert, unificând sub conceptul de „sentiment al valabilității" (*Geltungserlebnis*) conținutul obiectiv al sensului și comportamentul subiectiv. – Ca realizare deosebită a lui Lask mai trebuie amintită lucrarea *Die Logik der Philosophie* (Logica filosofiei), în cadrul căreia logica transcendentală este lărgită într-o teorie categorială a sferei valabilității. „Obiectul" acestei logici nu mai este valabilitatea cunoașterii existentului, valabilitatea drept corelat al sensului subiectiv, ci valabilul ca atare și odată cu acesta „forma categorială a formei"[57].

În opera sa târzie, Rickert dezvoltă o teorie obiectivă a valorilor, care este întemeiată doar pe diferența dintre existent și valabil. Valabilul se distinge nu doar de existentul real (de exemplu un lucru fizic), ci chiar și de existentul ideal (de exemplu un număr). În domeniul teoreticului subzistă un nonexistent care are însă valabilitate în sensul de propoziție adevărată. Acest sens este „o configurație valorică ireală", care nu există nici în mod real, nici ideal, dar care totuși „există la fel de cert ca existentul real".[58] Această excesivă accentuare obiectivistă a fost prilejuită de disputa cu filosofia vieții.[59] Acest tip de filosofie, constată Rickert, nu poate fi combătut

în mod satisfăcător printr-o filosofie a conştiinţei, ci numai prin obiectivitatea lumii valorilor, în care se întemeiază, inconştient, chiar şi invocarea „vieţii", ce constituia o temă la modă.[60]

O influenţă considerabilă au avut scrierile lui Windelband şi Rickert asupra *teoriei ştiinţelor socio-umane, respectiv a ştiinţelor culturii*; ele nu au înrâurit doar dezbaterile metodologice, printre altele concepţia lui Max Weber despre sociologie ca ştiinţă comprehensivă a acţiunii, ci au făcut deopotrivă ca numele autorilor lor – dincolo de existenţa şcolii – să rămână în continuare vii în spaţiul public mai larg.

În discursul său de rector de la Strasbourg, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Istoria şi ştiinţele naturii) (1894)[61], Windelband delimitează „ştiinţele normative", nomotetice, de „ştiinţele factice", idiografice. În mod evident, această „opoziţie metodologică" va trebui să clasifice doar procedee, nu conţinuturi. De aceea, împărţirea în ştiinţe nomotetice şi ştiinţe idiografice nu este identică cu cea dintre ştiinţe ale naturii şi ştiinţe socio-umane. Semnificaţia deosebită pe care Windelband o acordă ştiinţelor idiografice se întemeiază pe valoarea acordată de el individualului şi unicului. Nu tot ce este real deţine însă rangul unui „fapt" (istoric), căruia să-i fie caracteristic un moment teleologic: alegerea faptelor are loc în funcţie de o unitate de măsură a valorilor universal-valabile, de exemplu din perspectiva participării la o „concepţie vie de ansamblu". – H. Rickert a continuat să dezvolte această teorie a ştiinţei. El diferenţiază metoda generalizatoare a ştiinţelor naturii de metoda individualizatoare a istoriei.[62] „Formarea conceptelor în ştiinţele naturii" se realizează ca abstracţie pornind de la diversitatea intuitivă a lumii empirice; intuiţia empirică este neglijată, caracterul individual al realului se pierde. Printr-o generalitate din ce în ce mai mare, conceptele se distanţează tot mai mult de realitate; potrivit propriei sale tendinţe, cunoaşterea proprie ştiinţelor naturii se îndepărtează astfel de realitate. Deoarece „singularul, intuitivul şi individualul alcătuiesc singura realitate" neprelucrată de ştiinţă pe care o cunoaştem, în conceptele ştiinţelor naturii nu mai pătrunde în cele din urmă nimic real.[63] Dimpotrivă, „formarea conceptelor în cadrul istoriei" este determinată de interesul faţă de ceea ce e intuitiv şi individual;[64] tendinţa acestora vizează apropierea cunoscătoare de realitatea empirică. Ascultând de această tendinţă, istoria se dovedeşte a fi „ştiinţa adevărată a realităţii"[65]. În cadrul ştiinţelor naturii, materialul iraţional este prelucrat în forma raţională a unui continuu omogen (de acelaşi fel); în cadrul ştiinţelor istorice ale culturii, el este prelucrat în forma unui discret eterogen, a unui şir evenimenţial instabil.[66] Istoricul îşi constituie obiectele prin principiul de selecţie a valorilor

culturale. Procedeul său se raportează la valori.[67] Aceasta nu înseamnă însă că el emite judecăți valorice. „Raportarea teoretică la valori" ține, spre deosebire de „valorizarea practică", de sfera stabilirii faptelor; istoricul se ocupă numai de ceea ce este, și extrage apoi de aici ceea ce, datorită valorizării factice a unor subiecți, capătă importanță culturală.[68] Max Weber (1864-1919) a preluat teoria lui Rickert despre constituirea transcendentală a cunoașterii istorice prin raportarea la valori și a transformat-o în fundamentul logic al propriei sale științe sociale (aici fiind inclusă și sociologia). El își înțelege știința socială ca o „știință a realității"[69] în sensul lui Rickert. În lucrările sale referitoare la metodologia sau „epistemologia" științelor sociale, Weber se sprijină în plus pe teoria cunoașterii a lui Rickert și pe logica științelor naturii a acestuia.[70] O însemnătate covârșitoare o dețin aici cercetările lui Weberprivind categoria cauzalității și conceptul de explicație cauzală, precum și reflecția asupra demersului comprehensiv din științele istorice.[71] În plus, este meritul lui de a fi introdus, prin „tipul ideal", un instrument de interpretare al determinațiilor logice ale științelor culturii, instrument utilizat până atunci în mod tacit în cadrul acestora.[72] Dincolo de problemele pur metodologice, Weber este interesat însă și de integrarea „tendinței științifice de a cunoaște ... în constituția istorică specifică și în problematica întregii vieți moderne".[73] Plină de consecințe pentru activitatea cultural științifică se dovedește a fi dezvrăjirea lumii prin raționalismul occidental, însă de aceasta se leagă totuși „posibilitatea principială și insurmontabilă a ultimelor valorizări *deviatoare*"[74]. Chiar dacă obiectivitatea valorilor rămâne neafectată de aceasta, ea semnifică totuși un prejudiciu esențial adus obiectivității valorilor culturale. Un sistem valoric constituit după etalonul lui Rickert pare prin urmare exclus pentru Weber; totodată, activitatea omului de știință din domeniul culturii se rezumă la a-i înfățișa individului condiționarea valorică a activității sale: cărei „divinități" îi slujește el printr-o anume atitudine și cărei alteia îi aduce astfel un prejudiciu.[75]

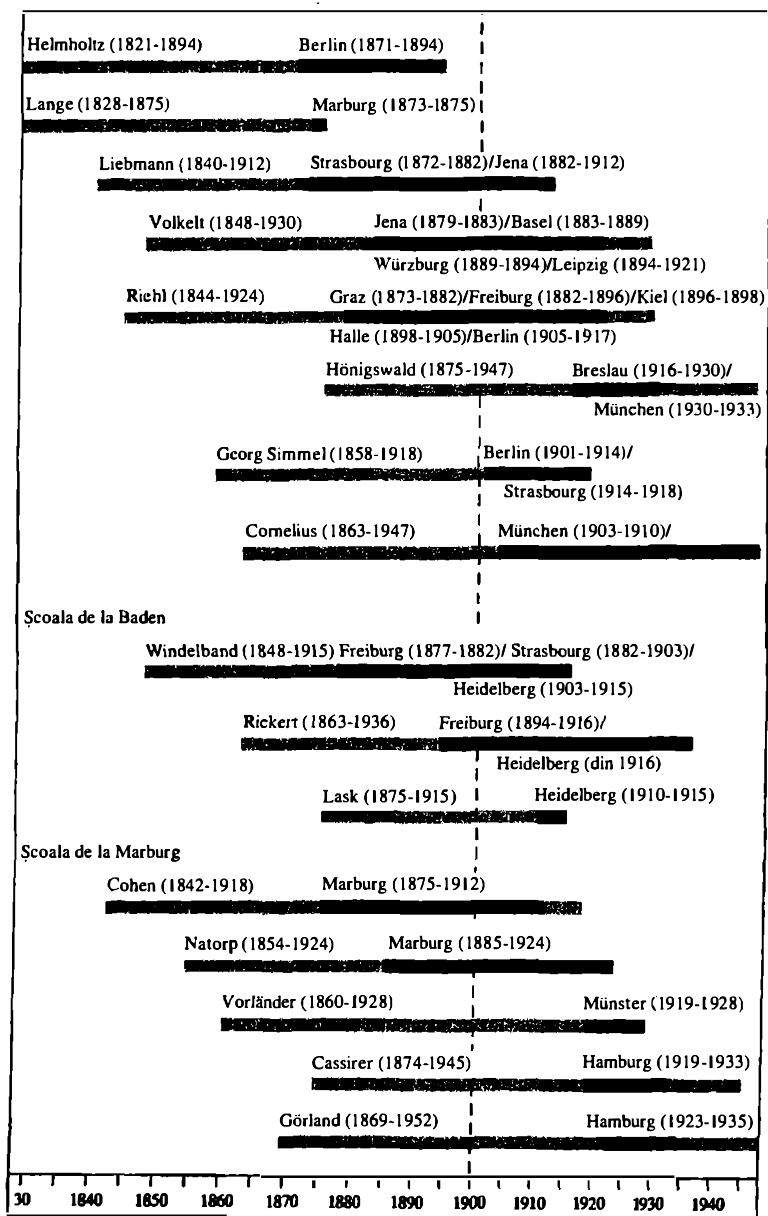
Spre deosebire de fundamentarea logico-epistemologică a științelor culturii de către Windelband și Rickert, lucrările lui Paul Natorp și Ernst Cassirer de teorie a matematicii și a științelor naturii[76] n-au avut parte de un ecou deosebit. Aceasta s-a datorat, se pare, mai ales orientării lor idealiste și antiempiriste. De altfel, ei nici nu prea au contribuit cu ceva nou la înțelegerea reflexivă sau la metodologia științelor exacte din vremea lor, oricât ar fi fost de importantă purificarea critic-metafizică din sfera teoriei filosofice. Tot atât de puțin succes au avut încercările celor de la Marburg de a edifica o teorie a științelor socio-umane. O revistă înființată sub influența și prin

participarea lor și purtând titlul *Die Geisteswissenschaften* (Științele socio-umane) a apărut doar până la caietul 39 al primului an de apariție (1913/14). Deși lucrarea *Ästhetik des reinen Gefühls* (Estetica sentimentului pur – 1912) a lui Cohen a reconturat estetica filosofică și a urmărit totodată intenții concrete de filosofie și de critică a artei, efectul ei nemijlocit a rămas limitat; ea a exercitat o oarecare influență asupra lui Ernst Cassirer (1874-1945).[77] Abia lucrarea lui Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofia formelor simbolice) (1923-1929), o fundamentare teoretică a unei filosofii cuprinzătoare a culturii, care a depășit teoria conștiinței culturale de proveniență marburgheză, a iradiat în multe domenii de cercetare socio-umană (limbă, religie, artă, tehnică); se poate spune că această operă nu a fost nici până astăzi depășită din punct de vedere filosofic.[78]

Continuarea influențelor

După primul război mondial, problemele și teoriile neokantiene nu se mai aflau în centrul dezbaterii filosofice. Dacă încă în 1912 Natorp declarase, cu referire la critica „psihologismului" din *Cercetările logice* ale lui E. Husserl[79], că celor de la Marburg „nu le-ar mai fi rămas chiar multe de învățat", acum filosofia transcendentală este dominată de școala fenomenologică. Idealismul critic a fost expus unor atacuri virulente din partea „pozitivismului logic", și anume chiar pe tărâmul său, al teoriei cunoașterii și epistemologiei. Kant însuși este citit tot mai mult ca metafizician. Dezbaterea publică este dominată de filosofii ale vieții care exersează critica culturii.

Venise și ora convertirilor filosofice. N. Hartmann se distanțează programatic de concepția lui Cohen – anterior împărtășită – potrivit căreia cunoașterea ar fi o producere a obiectului și susține existența acestuia independent de cunoaștere; el se dedică cercetărilor ontologice, pornind de la concepția potrivit căreia cunoașterea este o relație de ființă între subiectul real și obiectul real sau ideal. R. Kroner, un discipol a lui Rickert, își declară apartenența la neohegelianism. M. Heidegger se desprinde de pozițiile de principiu ale profesorilor săi Rickert și Husserl, de vreme ce așază faptul-de-a-fi-în-lume al omului la baza analizei sale a „întrebării privitoare la ființă" ca subiect transcendental. În genere, și în cadrul neokantianismului mai recent domină dorința de „realitate" – mai ales pentru conceptul de subiect. Martori ai schimbării de direcție de la teoria transcendentală a



Helmholtz (1821-1894)
Berlin (1871-1894)
Lange (1828-1875)
Marburg (1873-1875)
Liebmann (1840-1912)
Strasbourg (1872-1882)/Jena (1882-1912)
Volkelt (1848-1930)
Jena (1879-1883)/Basel (1883-1889)
Würzburg (1889-1894)/Leipzig (1894-1921)
Riehl (1844-1924)
Graz (1873-1882)/Freiburg (1882-1896)/Kiel (1896-1898)
Halle (1898-1905)/Berlin (1905-1917)
Hönigswald (1875-1947)
Breslau (1916-1930)/
München (1930-1933)
Georg Simmel (1858-1918)
Berlin (1901-1914)/
Strasbourg (1914-1918)
Cornelius (1863-1947)
München (1903-1910)/
Şcoala de la Baden
Windelband (1848-1915) Freiburg (1877-1882)/ Strasbourg (1882-1903)/
Heidelberg (1903-1915)
Rickert (1863-1936)
Freiburg (1894-1916)/
Heidelberg (din 1916)
Lask (1875-1915)
Heidelberg (1910-1915)
Şcoala de la Marburg
Cohen (1842-1918)
Marburg (1875-1912)
Natorp (1854-1924)
Marburg (1885-1924)
Vorländer (1860-1928)
Münster (1919-1928)
Cassirer (1874-1945)
Hamburg (1919-1933)
Görland (1869-1952)
Hamburg (1923-1935)
30
1840
1850
1860
1870
1880
1890
1900
1910
1920
1930
1940



Hermann Cohen (1842-1918)
(Sursă: Ullstein Bilderdienst)



Paul Natorp (1854-1924)

Heinrich Rickert (1863-1936) (Sursă: Ullstein Bilderdienst)

subiectului la filosofia omului concret din anii '20 sunt teologia dialectică, filosofia existențială și antropologia filosofică.

Parțial împotrivindu-se acestor tendințe ale timpului, parțial în acord cu ele, neokantienii mai tineri au continuat, alături de Rickert, problematica criticismului. Un efort deosebit părea că merita consacrat lămuririi „relației dintre formele raționale ale gândirii și conținuturile sale iraționale" și aprofundării prin aceasta a raportului dintre „valabilitate obiectivă", pe de o parte, și „sesizarea subiectivă a valabilului în trăire", pe de altă parte.[80] Pornind de la această problematică, R. Hönigswald (1875-1947) reia verdictul dat psihologismului în neokantianismul timpuriu. Psihologism – aceasta însemna „psihologie la locul nepotrivit". Plecând de la cele mai recente descoperiri ale psihologiei experimentale, pe care o aborda într-o manieră filosofico-principială, Hönigswald a încercat iarăși să împace o psihologie bine înțeleasă, redevenită filosofică în ceea ce privește temeiurile metodice, cu filosofia criticistă; el și-a denumit proiectul „psihologia gândirii"[81]. Un alt gânditor, Jonas Cohn (1869-1947), autor al singurei estetici mai cuprinzătoare a școlii de la Baden[82], a oferit, fără să renunțe la criticism, o *Theorie der Dialektik* (Teorie a dialecticii) (1923). Ea se întemeiază pe „utraquismul"* său, adică pe concepția cu privire la identitatea cooriginară a elementelor de cunoaștere (forma de gândire și conținutul relativ străin de gândire), între care trebuie să se miște gândirea în cazul cunoașterii faptice sau valorice; respectul față de pozitiv, păstrarea caracterului nederivabil al datului din forma de gândire, deosebesc această dialectică critică de o dialectică absolută de tip hegelian.

O dată cu național-socialismul și cel de-Al Doilea Război Mondial, continuarea ideatică a problematicii formulate de neokantianism s-a întrerupt aproape total. În anii '50 și '60, filosofia sistematică a acestei tradiții mai ridica probleme doar unor indivizi izolați; de amintit ar fi mai ales H. Wagner și W. Flach. Chiar și interesul istoric s-a stins temporar. Abia în vremurile mai recente a apărut, pe lângă reprezentarea istoriografică a neokantianismului în sens mai restrâns, o meditație transcendental-filosofică prin care marele proiect neokantian al unei teorii filosofice a științei și acțiunii noastre, teorie rațională și permanent conștientă de imposibilitatea de principiu de a fi încheiată, ar putea fi asimilată productiv în cadrul unor noi abordări.

---

* Termenul „utraquism" („*sub utraque specie*" – în ambele moduri) desemnează inițial doctrina lui Jan Hus, după care laicii au acces nu doar la comuniunea cu pâine, ci și la cea cu vin (fapt neacceptat în catolicism) (n. red.).

Literatură secundară

Brelage, M.: Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin 1965.
Edel, G.: Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg/München 1988.
Flach, W./ Holzhey, H. (Hg.): Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Hildesheim 1979.
Gigliotti, G.: Avventure e disavventure del transcendentale. Studio su Cohen e Natorp. Napoli 1989.
Holzhey, H.: (Art.) Neukantianismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6. Basel/Stuttgart, 1986, S. 747-754.
– : Cohen und Natorp. 2 Bde. Basel/Stuttgart 1986.
– (Hg.): Etischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt/M. 1994.
Knoppe, Th.: Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie. Hamburg 1992.
Köhnke, K. Chr.: Enstehung und Aufstiegs des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt/M. 1986
Marck, S.: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. 2 Halbbände. Tübingen 1929 şi 1931
Marx, W.: Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie. Systhematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens 'Logik der reinen Erkenntnis'. Frankfurt/M. 1977.
Merz, P.-U.: Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verstehenden Soziologie. Würzburg 1990.
Nachtsheim, St.: Emil Lasks Grundlehre. Tübingen 1992.
Oelkers, J./Schulz, W. K./Tenorth, H.-E. (Hg.): Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1989.
Ollig, H.-L.: Der Neukantianismus. Stuttgart 1979.
– (Hg.): Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihr Vorläufer und Kritiker. Mit einer Einleitung. Stuttgart 1982.
– (Hg.): Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt 1987 (= Wege der Forschung, Bd. 637)
Poma, A.: La filosofia critica di Hermann Cohen. Milano 1988.
Schnädelbach, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/M. 1983
Sommerhäuser, H. P.: Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert. Diss. Zürich. Berlin 1965.
Schmidt, G./Wolandt, G.: Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag. Bonn 1977.
Siegel, C.: Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus. Graz 1932.
Winter, E.: Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. Berlin 1980.
Wolandt, G.: Idealismus und Faktizität. Berlin/New York 1971.

Note

1 Schnädelbach 1983, 23.
2 Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Ges. Schriften I. Stuttgart/Göttingen 1959, XVIII.
3 Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden. Hg. von K. Schlechta. Bd. 3, 685.
4 Paulsen, F.: Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium. Berlin 1902, 109
5 Cf. Köhnke 1986, 175sq.
6 Idem, 321
7 Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2. Buch. Hg. und eingeleitet von A. Schmidt. Frankfurt/M. 1974, 981sq (1875).
8 Cohen, H.: Kants Begründung der Ethik. Berlin 1877, VI
9 Cohen, H.: Platons Ideenlehre und die Mathematik. In: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Hg. von E. Cassirer și A. Görland. Berlin 1928, Bd. 1, 336-366 (1878); cf. Lotze, H.: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und Erkennen. Hg. și eingeleitet von G. Misch. Leipzig 1912, 505sq. (1874).
10 Windelband, W.: Kuno Fischer und sein Kant. In: Kant-Studien 2 (1898), 7; Rickert, H: Alois Riehl. In: Logos 13 (1924/25), 168.
11 Riehl, A.: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bde. 1, 2.1 și 2.2, 1876-1887.
12 Köhnke 1986, 179, 478, 484 sq.
13 Hartmann, E. v.: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Berlin 1877 – ca reacție la Vaihinger, H.: Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte des Deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert. Iserlohn 1876.
14 Cf. Holzhey 1984.
15 Rickert 1924/25, 163-66.
16 Cf. Levy, H.: Die Hegel Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft 30. Charlottenburg 1927, 58sq., și Holzhey, H.: Hegel im Neukantianismus. Maskerade und Diskurs. In: il cannocchiale 1991, 307-325.
17 Cohen, H.: Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. In: Schriften 1928, Bd. 1, 370.
18 Cohen, H.: Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 5 (1868), 396-434, și 6 (1869), 113-131; ed. in: Schriften 1928, Bd. I, 88-140.
19 Cohen, H.: Biographisches Vorwort. In: Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 5. Aufl. Hg. von H. Cohen, Leipzig 1896, Bd. 1, XI.
20 Cohen, H: Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. In: Werke. Hg. von H. Holzhey, Bd. 1.1, Einleitung von G. Edel. Hildesheim 1978, 96 (1918).

21 Cohen, H.: Jubiläums-Betrachtungen. In: Schriften 1928, Bd. 1, 414.
22 Stadler, A.: Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876, 5.
23 Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 1sq. (1787).
24 Idem, B 207.
25 Cohen, H.: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. In: Werke. Hg. von H. Holzhey, Bd. 5i, Einleitung von P. Schulthess. Hildesheim 1984, 14 (1883).
26 Idem, 34.
27 Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig/ Berlin 1910, 220.
28 Cohen, H.: System der Philosophie, 1 Teil. Logik der reinen Erkenntnis. 2., verbesserte Aufl. In: Werke, Bd. 6. Hildesheim 1977, 36 (1914).
29 Idem, 437.
30 Natorp, P.: Kant und die Marburger Schule. In: Kant-Studien 17 (1912), 193-221, zit. 169sq., 216.
31 Natorp, P.: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. B. 1888; reed.: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen 1912.
32 Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig 1910, 35sq.
33 Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 524.
34 Natorp, P.: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. 2. verb. Aufl. Göttingen 1918, 78.
35 Idem, 84sq.
36 Idem, 103.
37 Kelsen, H.: Reine Rechtslehre. Leipzig/Wien 1934, ND mit Vorwort von St. L. Paulson. Aalen 1985; 2., ediţie revizuită şi completată: Das Problem der Gerechtigkeit. Wien 1960.
38 În chestiunea tratării dreptului sau a ştiinţei dreptului în cadrele unei etici transcedentale v. H. Holzhey: Rechtserfahrung oder Rechtswissenschaft – eine fragwürdige Alternative. Zu Sanders Streit mit Kelsen. In: Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer und Kritiker. Gesamtredaktion von O. Weinberger u. W. Krawietz. Wien/New York 1988, 47-75.
39 Cf. Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887.
40 Windelband im Vorwort zur 1. Aufl. seiner: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 9. Aufl. Tübingen 1924, Bd. 1, IV.
41 Windelband, W.: Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914, 255.
42 Windelband, W.: Ueber die Gewißheit der Erkenntnis. Berlin 1873, 64.
43 Windelband, W.: Einleitung in die Philosophie, 253sq.
44 Windelband, W.: Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. In: Präludien, ibid., Bd. 1. 138 (1881).

45 Rickert, H.: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. In: Kant-Studien 14 (1909), 207sq. – Mulțumesc lui Peter Ulrich Merz pentru ajutorul oferit în considerațiile asupra filosofiei lui H. Rickert și M. Weber.
46 Rickert, H.: Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs. 2. umgearbeitete Aufl. Tübingen 1924, 11sq., 18.
47 Rickert, H.: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, 169sq. Teza de abilitare (Der Gegenstandt der Erkenntis – 1892) cuprinde o parte din acest volum.
48 Idem, 206 sq.
49 Rickert, H.: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, 2. verb. und erw. Aufl., Tübingen/Leipzig 1904, 170.
50 Idem, 193 sq.
51 Idem, 210 sq. Rickert îi reproșează lui Kant că ar fi identificat adevărul obiectiv cu natura, și, mai tîrziu, același lucru îl găsește deficitar elevul său Emil Lask în concepția lui Hermann Cohen.
52 Idem, 207.
53 Cf. Merz, 1990, 80 și 140sq.
54 Rickert, H.: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen/Leipzig 1902, 680 și 703sq.; ca și Merz 1990, 162 sq. și 217 sq.
55 Lask, E.: Die Lehre vom Urteil. In: Ges. Schriften. Hg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923, 287 (1911). Cf. W. Flach in: Flach/Holzhey 1979, 49 sq.
56 Lask, ed. cit., 332
57 Lask, E.: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen 1911. In: Ges. Schriften. Bd. 2, 1-282, zit. 177.
58 Rickert, H.: System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921, 109, 115.
59 Rickert, H.: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophische Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920, 2. Aufl. 1922.
60 Cf. Schnädelbach 1983, 222sq.
61 În: Präludien, ed. cit., 136-160.
62 Rickert, H.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 4. u. 5. verb. Auflage. Tübingen 1921, 63 (1899).
63 Cf. Rickert, H.: Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ed. cit., 237 sq.
64 Idem, 229, 236, 251.
65 Idem, 255.
66 Rickert, H.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, ed. cit., 35 sq.
67 Idem, 97.
68 Idem, 100.
69 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 4., erneut deurchgesehene Auflage. Hg. von J. Winckelmann. Tübingen 1973, 170.

70 Cf. Merz 1990, 258 sq., 272 sq.
71 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ed. cit., 134 sq, 171 sq, 266 sq, 360 sq, 67 sq.
72 Idem, 187sq.
73 Löwith, K.: Max Weber und Karl Marx. In: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960, 9sq.
74 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ed. cit., 503.
75 Idem, 608.
76 Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, ed. cit. (nota. 27); Cassirer, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910 (ND Darmstadt 1969).
77 Cf. preluarea târzie a teoriei lui Cohen în W. Sturmfels: Grundprobleme der Aesthetik. München/Basel 1959.
78 Cf. Braun, H.-J./Holzhey, H./ Orth, E. W. (Hg.): Ueber Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt/M. 1988 (stw 705).
79 Natorp, P.: Kant und die Marburger Schule, ed. cit. (nota 30), 198.
80 Marck, S.: Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. In: Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Hg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, 21 (1949).
81 Hönigswald, R.: Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Anlysen, 1921, 2. umgearbeitete Aufl. Berlin 1925, 153 sq.
82 Cohn, J.: Allgemeine Aesthetik. Leipzig 1901.

Poul Lübcke

Wilhelm Dilthey
Spirit și natură

Raportul lui Dilthey cu tradiția

Cronologic, Wilhelm Dilthey (1833-1911) aparține secolului al XIX-lea; influența sa trece însă mult dincolo de acesta. Dilthey este una din figurile mijlocitoare din filosofia germană, în care, într-un anume sens, se unifică tendințele secolului trecut, formând punctul de plecare ale unei noi ere. El participă pe de o parte la reabilitarea filosofiei germane clasice de la Kant până la Hegel; pe de altă parte, este profund influențat de relativismul modern, de specializarea științifică, istorismul și psihologismul acestuia.

După ce, la început, studiase cu hegelianul Kuno Fischer la Heidelberg, Dilthey vine la începutul anilor '50 ai secolului trecut la Berlin, unde audiază cursurile lui Ranke, Böckh și Trendelenburg. Chiar în acești ani, școala istoricistă atingea punctul ei culminant ca mișcare academică, iar tânărul Dilthey primește de la aceasta impulsuri care îl vor marca întreaga sa viață. Exigența școlii istoriciste, potrivit căreia cunoașterea trebuie să-și ia ca punct de pornire experiența, încrederea ei în posibilitățile dezvoltate de critica izvoarelor, perspectiva ei istoric-universală și încercarea de a privi din perspectivă istorică întreaga viață spirituală: toate acestea sunt puncte de vedere pe care Dilthey nu numai că le-a preluat, dar a încercat să le și dezvolte. Pentru el, școala istoricistă desăvârșise procesul de emancipare a conștiinței istorice. Științele socio-umane constituiau o realitate incontestabilă. Și totuși lipsea ceva. Dilthey s-a delimitat de istoriciști în mai multe privințe. Pentru început, el a reintrodus reflecția de tip teoretic în științele socio-umane, solicitând o analiză bazată pe teoria cunoașterii a temeiurilor filosofice ale științelor socio-umane.[1] În con-

tinuare, el a pus în legătură relativizarea de tip istoricist a vieții spirituale cu încercarea de a găsi în chiar acest relativ ceva *universal*. În fine, Dilthey a considerat scrierea istoricistă a istoriei drept o variantă din mai multe posibilități. Pe el îl preocupă, înainte de toate, o istoriografie care să unifice simțul pentru individual al criticii istoriciste a izvoarelor cu capacitatea de a oferi *explicații istorice*. De aceea, opinia tradițională[2] potrivit căreia Dilthey este cel care duce mai departe istoricismul școlii istorice este adevărată doar în anumite condiții. Într-adevăr, gîndirea lui Dilthey a pornit de la istoricism, dar l-a modificat în punctele esențiale.

În ceea ce privește abordarea problemelor, Dilthey se dovedește a fi copilul timpului său. Obiectul problemei îl preia de la istoriciști, iar formularea acesteia corespunde spiritului neokantianismului care tocmai apărea. În prelegerea inaugurală ținută ca profesor la Basel, în anul 1867, susține deschis faptul că Immanuel Kant a determinat o dată pentru totdeauna problema fundamentală a filosofiei.[3] Este însă limpede că Dilthey nu se referă aici la Kant ca fondator al metafizicii, așa cum a fost interpretat de idealismul german, iar în secolul nostru de Heidegger. Accentul cade exclusiv pe Kant ca teoretician al cunoașterii. Filosofia este „știința științelor", adică o „doctrină a științei" având ca scop dezvoltarea unei expuneri metodice a temeiurilor științelor experimentale pozitive. La fel ca neokantienii, Dilthey consideră *Critica rațiunii pure* a lui Kant ca parte a unei teorii epistemologice a științelor naturii. Spre deosebire însă de mulți neokantieni, Dilthey nu credea că practica de cercetare din științele naturii ar putea servi drept model științific fundamental pentru teoria cunoașterii. În schimb el a accentuat autonomia științelor socio-umane. O presupoziție a progresului ulterior al teoriei cunoașterii o constituie tocmai purtarea unei dezbateri cu științele socio-umane și explicarea particularității acestora[4]. Omul și viața lui spirituală nu pot fi reduse la natură, ci trebuie interpretate pornind de la existența lor istorică. Prin urmare, științele socio-umane operează cu alte concepte și metode decât științele naturii.

Specificul acestor concepte și metode evidențiază o nouă diferență față de punctul de pornire kantian. Kant încercase să găsească conceptele fundamentale prin care ne interpretăm experiențele noastre, adică acele categorii de care se servește gândirea. Categoriile nu trec dincolo de experiență, deci nu o transcend pe aceasta, ci mai degrabă o preced și îi determină specificul. Conceptele care preced experiența și determină specificul ei sunt numite de Kant concepte transcendentale. Sarcina

filosofiei este de a găsi premisele transcendentale ale ştiinţelor experimentale. Aceste premise transcendentale nu sunt date prin experienţă, ci înainte de orice experienţă, deci a priori. În acest punct Dilhey părăseşte poziţia kantiană şi respinge posibilitatea unei filosofii transcendentale apriorice. În schimb, el este de părere că înseşi categoriile trebuie câştigate prin experienţă. În acest caz însă experienţa nu trebuie înţeleasă în sensul kantian îngust de experienţă senzorială, ci ca expresie comună a ceea ce iese la iveală prin viaţa istorică a oamenilor. De aceea, teoreticianului cunoaşterii aflat în căutarea categoriilor care stau la baza cunoaşterii umane îi revine sarcina de a studia această viaţă istorică.

Astfel, Dilthey şi-a delimitat clar poziţia atât faţă de istoricişti, cât şi faţă de Kant. Aceasta i-a permis să critice în egală măsură tendinţele pozitiviste şi empiriste care s-au afirmat încetul cu încetul în Germania anilor '60 ai secolului trecut sub influenţa lui Auguste Comte (1798-1857) şi John Stuart Mill (1806-1873). În încercarea de a proteja moştenirea germană în faţa gânditorilor francezi şi englezi, Dilthey a îmbinat tendinţele naţionaliste cu critica obiectivă a faptelor. După o opoziţie iniţială, el a manifestat o anume simpatie pentru măreţele viziuni germane ale lui Bismarck. Simpatia a crescut pe măsură ce se apropia de capitala Reich-ului. După perioada de profesorat din Basel (1866-1868), el ajunge la Kiel (1868-1905), apoi la Breslau (1871-1882) şi în sfârşit la Berlin (1882-1905). Dilthey a fost la început un om de ştiinţă relativ obscur, cunoscut doar prin opera sa monumentală *Lebens Schleiermachers* (Viaţa lui Schleiermacher); dar influenţa lui era în continuă creştere, printre altele datorită activităţii sale în societatea de studii kantiene. Cea mai mare parte a lucrărilor sale a fost scrisă în perioada profesoratului său berlinez şi în perioada de după aceasta. Cele două opere principale ale sale, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducere în ştiinţele socio-umane) precum şi fragmentul editat postum *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Construcţia lumii istorice în ştiinţele socio-umane) provin din anii 1883 şi 1907 - 1910; se mai adaugă o serie de tratate mai mici. Opera lui Dilthey nu este închegată, ci se prezintă drept ceva încă neîncheiat; în continuare se va lua în consideraţie doar acea parte importantă pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei.

Autonomia științelor socio-umane

Dilthey utilizează termenul științe socio-umane ca termen colectiv pentru psihologie, filologie, istorie, lingvistică, teorie economică, jurisprudență, etică, teologie, estetică, logică, științe sociale ș.a.m.d.[5] El preferă această denumire expresiilor mai restrictive cum ar fi cele de științe ale moralei, istoriei, culturii, societății[6]. Diferența decisivă dintre științele naturii și științele socio-umane constă, după părerea lui, în modalitatea de a ne raporta la obiectele acestor științe. Tot ceea ce e fizic are o mărime, umple un spațiu, se întinde într-un timp, poate fi măsurat și cântărit. Datorită simțurilor noastre, natura ne e accesibilă sub forma fenomenelor. Pornind de la aceste fenomene construim, prin intermediul abstracțiilor matematice, o legătură cauzală riguros mecanică, care cuprinde întreaga natură fizică. Pe lângă această experiență a naturii, avem, totuși, experiența propriei noastre vieți spirituale. Obiectul științelor naturii este constituit din acele fapte date conștiinței din exterior sub forma unor fenomene singulare; obiectul științelor socio-umane este, în schimb, un complex interior viu.[7] Există deci o diferență determinantă între natură, adică factorul doar fizic și exterior, cunoscut prin percepția senzorială, și spirit, cunoscut prin experiența lăuntrică a propriei noastre vieți.

Prin această separație dintre natura extinsă și viața spirituală interioară, Dilthey continuă tradiția idealismului german, care trimite înapoi până la Descartes (1596-1650). Viața interioară este ceea ce e mai aproape și datul nemijlocit, în timp ce natura este ceva străin, cunoscut doar prin construcții pe baza percepțiilor noastre senzoriale. Definitorie pentru presupozițiile teoriei cunoașterii este lucrarea *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (Contribuții la soluționarea problemei privind originea credinței noastre în realitatea lumii exterioare și îndreptățirea acesteia) din anul 1890. Problema tratată este clasică: cum putem fi siguri că lumea exterioară există, dacă putem s-o percepem numai prin simțurile noastre? Cum putem ști că percepțiilor subiective le corespunde ceva obiectiv, exterior? Dilthey nu derivă credința într-o lume exterioară dintr-o corelație ideatică, ci dintr-o corelație de viață, care se bazează pe instinctele, sentimentele și voința noastră.[8] Deoarece instinctele noastre, interesele, manifestările voinței și sentimentele orientate către un scop tind către împlinire, ne lovim permanent de corelații stabile, care vin în întâmpinarea dorințelor noastre sau le blochează acestora calea. Acesta e fundamentul pe care ne formăm o ima-

gine a unei lumi exterioare determinată cauzal, lume diferită de propria noastră viață spirituală. O parte a acestei lumi exterioare se află într-un raport mai strâns cu viața noastră spirituală decât restul naturii. Această parte a naturii este corpul nostru. Corpul este în fond ceva fizic, un fragment de natură, deci o parte a lumii exterioare; dar el se află într-un raport special, legic, față de viața mea spirituală, astfel încât percepțiile mele senzoriale, acțiunile volitive și manifestările afective își au corespondentul lor în anumite stări corporale. Distingem așadar între corp, ca o parte a noastră și restul lumii exterioare, ca parte a naturii care nu ne aparține.

Această reflecție – destul de tradiționalistă – de teorie a cunoașterii, Dilthey o continuă prin abordarea întrebării privind realitatea altor persoane, deci prin soluționarea așa-numitei probleme a psihicului celuilalt. Dilthey se servește aici de clasicul argument analogic, care se află și la baza explicării științifice și cotidiene a înțelegerii altor oameni[9]. Pornind de la propria noastră viață, ajungem la cunoașterea faptului că anumite stări ale conștiinței sunt legate în mod regulat de anumite stări ale corpului; astfel, trăirea unei bucurii este deseori legată de un zâmbet ca formă a stării noastre corporale. Dacă percepem în lumea înconjurătoare obiecte fizice care se comportă la fel ca și propriul nostru corp, deducem prin analogie că aceste obiecte fizice sunt la fel de sistematic legate de acte de conștiință ca și propriul nostru corp. Dacă observăm un om care geme și se înconvoaie, deducem prin analogie că această ființă sau are dureri, sau are voința conștientă de a se comporta de parcă ar avea dureri. Alte mișcări fizice le interpretăm întotdeauna ca expresie a unor acte volitive, de exemplu acțiunile de luptă ale unui soldat ca încercare de a se apăra într-un război, sau anumite activități ale unui om de afaceri ca încercare de a-și consolida firma. Un fizician poate privi corpul unui om de afaceri ca pe un obiect fizic printre alte obiecte fizice și poate încerca să descrie interacțiunile respective [dintre aceste corpuri, *n. red.*] în același mod în care ar descrie orice alt sistem fizic. Și medicul cercetează corpul omului de afaceri ca pe un obiect fizic, deși ca pe unul de natură extrem de complicată. Nici unul din acești oameni de știință nu poate însă, prin noțiunile și metodele științelor naturii, să releve fără rezerve tot ceea ce s-ar putea spune cu sens despre acest om. Abia științele socio-umane pot interpreta mișcările sale corporale ca expresie a actelor de voință, a instinctelor, dorințelor, speranțelor, năzuințelor, dezamăgirilor și trăirilor bucuriei. Altfel formulat: abia științele socio-umane pot ține seama de faptul că trupul este mai mult decât natură exterioară, și anume că este totodată purtător al unei vieți interioare. Această viață interioară este denumită în mod obișnuit viață

spirituală (*geistiges Leben*)[10]; am găsit astfel baza terminologică a expresiei *Geistes*wissenschaft (știință a spiritului).

Propriile mele trăiri subiective și cele ale altora se exteriorizează în activitățile noastre corporale și în rezultatele acțiunilor noastre. În acest context, Dilthey vorbește de *obiectivarea* spiritului[11]: ceea ce mai înainte era accesibil doar conștiinței individuale, izolate, a pășit acum în sfera fizică general accesibilă. Din aceste obiectivări ale spiritului fac parte bineînțeles gesturile noastre corporale, dar și rezultatele acțiunilor noastre, în măsura în care ele își găsesc exprimarea în piatră, marmură, sunete muzicale, în cuvânt și în scris, în lucrări științifice ș.a.m.d. Toate aceste obiectivări stau ca semn exterior pentru o viață spirituală interioară.

Procesul prin care recunoaștem ceva interior pe baza unui semn exterior dat în percepția noastră senzorială este numit de Dilthey înțelegere (*Verstehen*). Cuvântul este împrumutat din limbajul cotidian, este însă utilizat de către Dilthey în sens restrâns ca denumire specific filosofică pentru cunoașterea de tipul științelor socio-umane. El poate spune de aceea că o știință face parte din științele socio-umane doar atunci când obiectul acesteia ne-a devenit accesibil într-un context de viață, în care înțelegem o expresie spirituală. În acest context este vestită afirmația sa că natura o *explicăm*, însă viața sufletească o *înțelegem*.[12] Semnificația mai precisă a acestei distincții nu este foarte clară la Dilthey. Fără îndoială, ea este legată de ideea fundamentală că natura este ceea ce e exterior, străin, respectiv ceea ce este dat numai în fragmente și prin filtrul percepției noastre senzoriale, în timp ce viața spirituală este ceea ce e interior și cunoscut: ceea ce este dat într-un complex unitar. Spiritualul se așterne deschis în fața noastră și poate fi de aceea înțeles în întreaga sa realitate. Dimpotrivă, cunoașterea naturii prin experiență graduală semnifică faptul că, pentru a obține legătura explicativă necesară, științele naturii trebuie să gândească, alături de fenomenele efectiv cunoscute prin experiență, fenomene care nu sunt percepute ca atare[13]. Științele socio-umane se pot sprijini permanent pe corelațiile oferite de viața sufletească, în vreme ce științele naturii trebuie să se servească de concluzii întregitoare, construite pe baza unor ipoteze abstracte.[14]

În legătură cu concluzia prin analogia deja amintită, sarcina științelor socio-umane constă în transpunerea în fluxul ideilor celuilalt în care se încearcă reproducerea trăirilor sale.[15] Această retrăire[16], bazată pe reconstruirea situației celuilalt, constituie încercarea de a reface viața sufletească a acestuia ca proprie posibilitate. Retrăirea poate fi foarte intensă, mai ales atunci cînd, de exemplu, un spirit superior citește opera unuia înrudit: se

poate vorbi, în astfel de cazuri, chiar de empatie (*Einfühlung*)[17], respectiv de o aşa numită compătimire (*Nachfühlen*)[18]. Ceea ce este comun oricărei înţelegeri este faptul că pe baza unui dat senzorial – a unei opere de artă, unei cărţi, unui document juridic, unei arhitecturi specifice, unei maşini, unei activităţi de cult ş.a.m.d. – încercăm reconstruirea vieţii spirituale a altcuiva. Diferenţa dintre înţelegerea cotidiană şi ştiinţifică a obiectivării spirituale a altcuiva este în primul rând o problemă a gradului de rafinare, adică o problema referitoare la măsura în care vrem să ne asigurăm înţelegerea. Prin conştiinţa metodică proprie ştiinţelor socio-umane, înţelegerea este transformată într-o artă, arta aşa-numitei interpretări (*Kunst der Auslegung*).[19] Ştiinţa acestei arte este hermeneutica. În acest punct, Dilthey recurge la Schleiermacher (1768-1834), ca la cel al cărui moştenitor propriu-zis s-a considerat în toată creaţia şi activitatea sa.

Schleiermacher pornise de la regulile practice ale exegezei teologice, considerând că sarcina sa ar fi transformarea acelui canon într-o teorie generală a interpretării textului, independent de faptul că era vorba de un text teologic sau nu.[20] Hermeneutica trebuia înţeleasă ca o teorie generală a metodelor ce trebuie aplicate pentru a putea deduce gândurile autorului, pornind de la opera sa. Dilthey preia această noţiune deoarece consideră, asemeni lui Schleiermacher[21], că problema principală a oricărei interpretări stă în aşa-numitul *cerc hermeneutic*. Dacă citim de exemplu o carte, atunci înţelegem cuvintele separate numai în relaţie cu propoziţiile pe care le formează; în acelaşi mod, putem înţelege propoziţiile numai în relaţie cu un ansamblu de fraze. Cel din urmă este, iarăşi, doar o parte a unui context mai larg al operei; opera completă a unui autor face parte oarecum din biografia sa, care la rândul ei trebuie subordonată unui mediu socio-economic, unei epoci şi, în final, istoriei universale. Reciproc, textul sau opera completă a unui autor – mai general: istoria universală – este inteligibilă pentru noi ca întreg doar pentru că avem cunoştinţe despre părţile ei separate. De aceea, orice înţelegere se vede confruntată cu dificultatea că, pe de o parte, presupune o cunoaştere a întregului respectiv, iar pe de altă parte înţelegerea întregului este dependentă de cunoaşterea individualului. Dilthey împărtăşeşte aici concepţia lui Schleiermacher, respectiv a idealismului german în genere, cu privire la obiectivarea spiritului ca expresie a unei corelaţii organice. Această idee a organismului implică faptul că, o dată cu progresul cunoaşterii unei perioade istorice sau a operei complete a unui autor, putem înţelege acţiunile istorice individuale sau operele literare ale acelui autor mai bine decât au putut-o

face vreodată contemporanii săi. De aceea, idealul hermeneutic este să înțelegi un autor mai bine decât s-a înțeles el pe sine[22].

Pe acest fundal, devine limpede faptul că, prin expresia „înțelegere", Dilthey nu avea în vedere doar retrăirea intuitivă a ceva trăit odinioară, ci faptul că o înțelegere superioară include chiar un tip de explicație. Atât științele naturii cât și cele socio-umane se folosesc de aceleași operații logice elementare: inducție, analiză, construcție și comparație. În ambele domenii se cere ca particularul să fie subsumat generalului și ca faptele individuale să fie considerate într-o anume corelație. În științele naturii, această corelație este un sistem logic fundamental de mijloace de construcție abstracte. În științele socio-umane se vorbește în schimb de o corelație sufletească dată prin experiența interioară, care se leagă de anumite situații de viață. Idealul construcției științelor naturii este un model de inteligibilitate al cărei principiu îl reprezintă relația dintre cauză și efect. Dimpotrivă, idealul științelor socio-umane este înțelegerea integrală a unei individualități uman-istorice, înțelegere provenită din corelația vieții spirituale în totalitatea ei.

Filosofia vieții

Până în acest moment, punctul de plecare îl constituia distincția dintre științele naturii și științele socio-umane, realizată pe baza unei concepții relativ simple a relației dintre natură și spirit. Natura este ceva străin, în vreme ce despre *viața* noastră *spirituală* avem cunoștințe nemijlocite. Viața spirituală a celorlalți oameni o putem înțelege prin analogie cu propriile noastre acte de conștiință, în măsura în care ajungem la concluzii întemeiate fie pe acțiunile lor corporale, fie pe rezultatele concrete ale acestor acțiuni. Aceasta presupune o transpunere intuitivă în trăirile celuilalt. Totodată însă, a devenit clar că acest concept intuiționist restrâns de înțelegere nu poate reprezenta pentru Dilthey „esențialul", deoarece o dată cu conceptul de organism a apărut ceva nou. De acum încolo, conștiința nu mai poate fi înțeleasă drept ceea ce întemeiază în mod absolut, ci ea însăși este considerată ca o parte a vieții, care cuprinde mai mult decât simpla viață conștientă.

Prin noțiunea de viață, Dilthey nu se referă doar la viața biologică pe care oamenii o au în comun cu animalele. El se gândește mai degrabă la nenumăratele destine diferite, care participă la configurarea realității sociale și istorice a omenirii. Această realitate trece mult dincolo de viața spirituală a oamenilor individuali și se desfășoară în acea viață anonimă, care se află

mereu la baza experiențelor noastre individuale. În ultimă instanță, tocmai această viață este cea care face posibilă experiența interumană și comunicarea. Evident, Dilthey recurge aici la anumite raționamente, predominante în idealismul german, și anume la încercarea lui Schleiermacher de a întemeia filosofia (și hermeneutica) într-o așa-numită dialectică. În continuare, devine limpede că Dilthey încearcă să evite consecințele holiste pe care le implică discursul despre viața supraindividuală. Oricum, nu se poate afirma că ar fi rezolvat această problemă. La fel de tensionat apare la Dilthey raportul dintre abordarea de tipul filosofiei conștiinței (care implică concepția fundamentată analogic despre înțelegerea altor oameni) și interpretarea prin filosofia vieții a vieții spirituale. În filosofia vieții aflăm, la Dilthey, fundamentul unei depășiri a conștiinței pure puse în termeni de teoria cunoașterii. Vom reveni la această problemă mai târziu, cu ocazia prezentării lui Husserl și Heidegger.

Este relevant faptul că Dilthey folosește expresia, amintită mai sus, de obiectivare a spiritului ca sinonimă cu conceptul de manifestare a vieții.[23] Este respinsă pretenția psihologiei elementare a lui Mill de a constitui fundamentul abordării, specifice științelor socio-umane, a acestor manifestări ale vieții. Viața sufletească nu poate fi explicată prin descompunerea și reducerea ei la câteva elemente de bază, care sunt corelate printr-o legătură cauzală.[24] Eroarea rezidă aici în faptul că se caută explicarea vieții spirituale într-o manieră mecanicistă, aidoma procedurii din fizică și chimie. Față de psihologia explicativă sau constructivă, Dilthey afirmă propriul său ideal, cel al psihologiei descriptive. Sarcina acesteia este de a găsi componentele și corelațiile care pot fi întâlnite de fiecare dată în cadrul oricărei vieți sufletești dezvoltate. Aceste componente și corelații trebuie prezentate așa cum apar ele în contextul luat în totalitatea sa, context care nu se sprijină pe adaosuri teoretice, concluzii sau construcții ideatice, ci care este trăit nemijlocit. Prin aceasta este înțeles ceva tipic uman. Viața psihică se compune din procese care încep în timp, se modifică în decursul curgerii acestuia și în final se încheie.[25] Diferitele procese psihice se derulează însă într-un mod legic. Dilthey nu se gândește aici la legile asociative, care au fost cercetate de psihologia engleză a elementelor, ci atrage atenția asupra structurilor legice pe care le aflăm în cadrul trăirilor noastre. Tematizarea acestor structuri este sarcina psihologiei descriptive. Deoarece cunoaștem intern aceste structuri, ele sunt date ca obiective și nemijlocite într-un mod neîndoielnic și general valabil. Prin această teorie a structurilor Dilthey a obținut două lucruri. În primul rând, a păstrat experiența ca punct de plecare, evitând astfel atât

apriorismul raționalist, cât și tendința empiristă de a se limita la datele senzoriale izolate considerate ca puncte de plecare în cunoaștere. În al doilea rând, el a legat relativismul istoric de o teorie structurală valabilă pentru întreaga istorie. Dilthey a menținut opinia că orice conținut istoric (obiceiurile, relațiile culturale, valorile ș.a.m.d.) se află într-o anume relație cu perioadele istorice date. Mai mult decât atât, acest conținut istoric este întotdeauna dependent de câteva forme generale, și este sarcina teoriei structurale de a scoate la iveală aceste forme.

Teoria structurală din psihologia descriptivă este însă numai o parte a proiectului mai ambițios de a găsi formele generale sau structurile, așa-numitele categorii ale vieții.[26] Din ultimele fac parte, pe lângă noțiunile pur formale (unitate, multiplicitate, identitate, diferență, grad, relație ș.a.m.d.)[27], și noțiunile mai speciale cum ar fi esență, întreg/parte, interior/exterior, forță, semnificație, valoare, scop ș.a.m.d. Punctul de pornire este din nou experiența, viața însăși, motiv pentru care nu putem emite o listă definitivă a numărului categoriilor. De asemenea, se vorbește din nou despre o legătură a relativului cu generalul. În acest sens, orice context de viață se raportează la valori; dar care sunt acele valori care au valabilitate diferă în funcție de perioadă. Înăuntrul acestor granițe, oamenii încearcă permanent să-și interpreteze viața. Expresia acestor încercări sunt concepțiile despre viață și despre lume; arta, religia și filosofia sunt modalitățile recurente prin care se petrece acest lucru. Dilthey rămâne fidel filosofiei sale a experienței orientate istoric și evită să privilegieze o anumită concepție despre lume. În schimb, încearcă să distingă prin inducție diverse tipuri de concepții despre lume. După el, descoperim în filosofie trei forme fundamentale de concepții metafizice despre lume[28]: (1) materialismul (naturalismul, pozitivismul), de exemplu la Democrit, Lucretius, Epicur, Hobbes, Comte; (2) idealismul obiectiv, de exemplu la Heraclit, în stoicism, la Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel; (3) idealismul libertății, de exemplu la Platon, în filosofia elenistă și romană, la Cicero, în speculația creștină, la Kant, Fichte, Maine de Biran și Carlyle. Determinante la sistemele metafizice nu sunt însă argumentele acestora, ci caracterul lor de a fi concepții despre lume, deci expresia vieții specifică lor. Sarcina constă acum în interpretarea acestor concepții despre lume, pentru ca astfel să i se poată atribui filosofiei locul ei în istorie.

Dilthey n-a reușit să realizeze acest program. Opera sa a rămas fragmentară și ea poate fi interpretată, datorită plurivocității ei, în modalități diferite, sau, din anumite perspective, folosită abuziv. Aspectul de „filosofie

a vieții" al filosofiei lui Dilthey a fost dus mai departe de către elevii săi – printre alții de Georg Misch (1878-1965). Criticii lui Dilthey s-au îndreptat mai ales împotriva tendinței sale de a „relativiza" mari părți ale filosofiei și de a o concepe ca una dintre multele concepții posibile despre lume. Astfel, în perioada Primului Război Mondial a apărut o ruptură între *hermeneutica* lui Dilthey și așa-numita *filosofie fenomenologică*, așa cum a fost dezvoltată în principal de Edmund Husserl (1859-1938). Husserl pretinde de la filosofie să fie o știință riguroasă și nu doar o concepție despre lume. Abia în decursul anilor '20 și '30 se poate observa o apropiere între direcțiile hermeneutice și fenomenologice din cadrul filosofiei germane. Opera târzie a lui Husserl din anii '30 prezintă o serie de trăsături de „filosofie a vieții". Nu mai puțin însă Husserl oscilează până la sfârșit între încercarea de a întemeia „idealist" filosofia în experiențele nemijlocite ale conștiinței și încercarea unei analize care pornește de la o „viață anonimă", atotîntemeietoare, viață mai mult sau mai puțin „inconștientă" și condiționată istoric. Martin Heidegger, elevul lui Husserl (1889-1976), merge încă un pas mai departe în această direcție. El critică orice fel de formă de „filosofie a conștiinței", pentru că aceasta ar trece cu vederea semnificația „vieții" omenești, care există înainte de orice experiență și de orice cunoaștere. Prin aceasta el atinge tangențial tendințele ascunse care se găsesc atât la Dilthey, cât și la Husserl. Astfel, Heidegger pretinde ca filosofia să dezvăluie acele structuri valabile pentru orice om existent, și anume existențialii, care pot fi înțeleși ca o replică la „formele de viață" ale lui Dilthey. Acolo însă unde Dilthey dorește să utilizeze analiza sa a formelor de viață doar ca fundament al cercetării metodologice și de teoria cunoașterii a presupozițiilor înțelegerii istorice, Heidegger țintește mai mult – el vrea să critice metafizica tradițională în genere. Această evoluție de la hermeneutica lui Dilthey și fenomenologia lui Husserl la *fenomenologia hermeneutică* a lui Heidegger este una din temele cele mai importante din filosofia germană mai recentă.

Scrierile lui Dilthey

Gesammelte Schriften (editori diverși). Leipzig/Berlin 1914-1936, Band 1-12. Continuare: Stuttgart\Göttingen 1966sq (până acum au apărut 19 volume) (= *GS*).

Breifwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen York von Wartenburg. Hg von S. von der Schulenbrug. Halle a. d. S. 1923.

Bibliografie

„Dilthey-Jahrbuch für Philososphie und Geschichte der Geisteswissenschaften". Ed. F. Rodi împreună cu O. F. Bollnow, U. Dierse, K. Gründer, R. Makkreel, O. Pöggerel și H.–M. Sass. Göttingen 1983.

Hermann, U.: Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur. Weinheim/ Berlin/Basel 1969.

Ineichen, H.: Von der ontologischen Diltheyinterpretation zur Wissenschaftstheorie in praktischer Absicht. Neue Diltheyliteratur, în „Philosophische Rundschau" 22. Tübingen 1976, 208 – 221.

Literatură secundară

Bollnow, O. F.: Dilthey. Einen Einführung in seine Philosophie. Leipzig \ Berlin 1936, 4. Aufl., Schaffenhauesen 1980.

Diwald, H: Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Göttingen \ Berlin \ Frankfurt 1963.

Ermath, M: Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason. Chicago \ London 1978.

Fellmann, F: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbeck 1991.

–: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993.

Groothoff, H.-H: Wilhelm Dilthey – Zur Efneuerung derTheorie der Selbsterfahrung. Reinbeck 1993.

Ineichen, H.: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Frankfurt/M. 1975.

Johach, H.: Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Meisenheim a. Glan 1974.

Knüppel, R.: Diltheys erkenntnistheoretische Logik. München 1991.

Landgrebe, L.: Wilhelms Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9. Halle a. d. S. 1928. 237-366.

Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vemunf. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg / München 1984.

Makkreel, R. A.: Dilthey, Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt/ M 1991

Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Hg. von F. Rodi u. H.-U. Lessing. Frankfurt/M. 1984.

Orth, E. W. (ed.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg / München 1985.

Rothhacker, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920, Darmstadt 1972.

Zöckler, C: Dilthey und die Hermeneutik. Stuttgart 1975.

Note

1 Dilthey, *GS 1K*, XVI (1883); *GS 7*, 117 (1910).
2 Cf. de. ex. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960, 1972 (a III-a ed.), 205.
3 Dilthey, *GS 5*, 12 (1876).
4 Dilthey, *GS 7*, 120 (1910).
5 Dilthey *GS 5*, 250 (1895 / 96).
6 Dilthey *GS 5*, 5sq (1883).
7 Dilthey, *GS 5*,143 (1894); cf. *GS 7*, 119 (1907 / 10).
8 Dilthey, *GS*, 95 (1890).
9 Cf. Dilthey, *GS5*, 248sq. (1895/96); *GS7*, 207 (1907/10).
10 Dilthey, *GS 5*, 249, (1895 / 96).
11 Dilthey *GS7*, 118 şi 146sq. (1910); *GS7*, 208 sq.(1907/10).
12 Dilthey, *GS 5*, 144 (1894).
13 Dilthey, *GS. 7*,119 (1910).
14 Dilthey, *GS 5*, 143 (1894).
15 Dilthey, *GS 7*, 214 (1907 / 10).
16 Dilthey *GS7*, 47 (1905/1910); *GS7*, 136, 146 şi 151 (1910); *GS7*, 213sq. (1907/10).
17 Dilthey, *GS 7*, 215 (1907 / 10).
18 Dilthey, *GS 7*, 47 (1905).
19 Dilthey, *GS 7*, 217 (1907 / 10).
20 Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik*. Ed. H. Kimmerle. Heidelberg, 275 (1819).
21 Schleiemacher 2(1974, 84 şi 104 (1819).
22 Schleiemacher 21974, 87 (1819); Dilthey, *GS5*, 331 (1900); Dilthey, *GS7*, 217 (1907/10).
23 Dilthey, *GS 7*, 205 (1907/10).
24 Dilthey, *GS 5*, 139.
25 Dilthey, *GS 5*, 200 (1894).
26 Dilthey, *GS 7*, 228-245 (1907 / 10).
27 Dilthey, *GS 7*, 196 (1907 / 10).
28 Dilthey, *GS 5*, 402 (1907).

Poul Lübcke

Edmund Husserl
Filosofia ca știință riguroasă

Întemeietorul fenomenologiei

La fel ca pentru mulți alți filosofi moderni, și pentru Edmund Husserl (1859-1938) calea către filosofie a trecut prin matematică. Între anii 1876 și 1884 studiază la Leipzig, Berlin și Viena, ca elev al lui Karl Weierstrass și Leopold Kronecker, ale căror lucrări despre problemele fundamentale ale matematicii i-au trezit interesul pentru filosofie. În perioda sa berlineză se dedică, pe lângă studiile de matematică, și cursurilor filosofului Friedrich Paulsen; la început însă, filosofia rămâne pentru el o preocupare secundară. După dizertația sa pe o temă de matematică, Husserl a început să studieze filosofia cu Franz Brentano (1838-1917) la Viena. Mai ales ideea acestuia despre o psihologie pur descriptivă câștigă o mare importanță pentru Husserl. În anul 1887 trece examenul de docență la Halle cu elevul lui Brentano, Carl Stumpf (1848-1936), cu teza *Über den Begriff der Zahl* (Despre conceptul de număr). Husserl rămâne apoi timp de 14 ani docent privat la Halle, până ce în sfârșit obține un post de profesor la Göttingen, iar în 1916 o catedră la Freiburg.

Filosofia lui Husserl era legată de la bun început de dezbaterile referitoare la fundamentele matematicii, păstrând de-a lungul întregii sale perioade de elaborare un caracter strict academic. Interesant este însă faptul că, pe parcursul căutărilor sale filosofice a presupozițiilor problemelor matematice, Husserl a fost obligat să tematizeze probleme fundamentale tot mai cuprinzătoare specifice filosofiei clasice. În *Über den Begriff der Zahl* (Despre conceptul de număr) (1887) și *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia aritmeticii) (1891) el a încercat, ca de altfel mulți contemporani ai săi, să întemeieze matematica cu ajutorul psihologiei. În anii 1894 și 1895 a survenit însă o schimbare în gândirea lui Husserl, prin acceptarea criticii ce i se adusese de către logicianul Gottlob Frege (1848-1925) și neokantianul Paul Natorp

(1854-1924). De acum înainte, Husserl va critica orice încercare de reducere a cunoaşterii – inclusiv a celei matematice – la psihologie. În *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice) (1900-1901) el a polemizat vehement cu opiniile sale anterioare, întemeind ca alternativă aşa-numita *fenomenologie*. De acum înainte, filosofia husserliană a slujit pînă la moartea autorului ei intenţiei de a aprofunda şi radicaliza această poziţie. În anul 1905 Husserl trece printr-o criză, datorată în parte problemelor ştiinţifice, în parte problemelor personale. Încerca o profundă descurajare referitor la posibilităţile atât de limitate ale filosofiei. Expresia cea mai sugestivă a acestei crize este lucrarea *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică), al cărei prim volum a apărut în anul 1913. Husserl n-a fost mulţumit de lucrare şi a retras volumele doi şi trei; acestea au fost publicate abia după moartea sa.

În timpul perioadei de profesorat de la Freiburg, Husserl a trecut neobservat. Abia la sfârşitul anilor 20 şi începutul anilor 30 el a publicat din nou o serie de tratate, printre care scrierile importante *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală şi transcendentală) (1929) şi *Kartesianische Meditationen* (Meditaţii carteziene) (cursuri din anul 1929, editate în 1931). În aceşti ani mai liniştiţi, Husserl a început să-şi noteze ideile într-o formă care nu era menită nici cursurilor şi nici publicării. Manuscrisele au crescut neobişnuit de mult o dată cu anii, numărînd la moartea lui aproximativ 45 000 de pagini stenografiate. Însemnările sunt foarte diferite atât stilistic, cât şi calitativ. Surprinzătoare sunt nenumăratele repetiţii şi revenirea permanentă la aceleaşi probleme – o manieră care îl caracterizează pe Husserl şi ca profesor. Seminariile lui constau în mare parte în monologuri. Gadamer îşi aminteşte cum o dată, după un seminar, Husserl a spus, întorcându-se cu faţa către Heidegger: „astăzi am avut o discuţie cu adevărat incitantă."[1] De fapt, după o primă întrebare venită din partea unui student, Husserl vorbise o oră întreagă neîntrerupt: aceasta fusese întreaga discuţie.

După ce Husserl s-a pensionat în 1928, el şi-a continuat munca, care a culminat cu opera neterminată *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală) (1936). Criza raţiunii – despre care Husserl vorbeşte aici – se repercutase şi asupra lui. De origine evreu, el a fost, după preluarea puterii de către Hitler, o victimă a legilor antisemite din universităţile din Germania. Faptul că s-a botezat în 1887, îndepărtându-se tot mai mult de comunitatea evreiască, nu a schimbat nimic. În 1933

a fost șters de pe lista oficială a profesorilor universitari și i s-a adus la cunoștință că nu va putea participa la Congresele internaționale de filosofie de la Praga din 1933 și de la Paris din 1937 ca membru al delegației oficiale germane. Exista prevederea ca, în caz că și-ar exprima dorința să participe ca persoană particulară, viza necesară să îi fie refuzată.[2] Husserl a trăit retras la Freiburg, marcat tot mai mult de boală și înconjurat de tot mai puțini prieteni și discipoli. Numai asistenții săi, Ludwig Landgrebe și Eugen Fink i-au rămas credincioși până la sfîrșit, renunțând în acest fel la gândul de a mai obține vreodată vreun post la o universitate condusă de național-socialiști. Cărțile lui Husserl încă mai puteau fi consultate la bibliotecile germane, dar reeditările erau interzise; chiar și cuvântarea lui Fink la mormântul lui Husserl din aprilie 1938 a trebuit să fie tipărită în Cehoslovacia pentru a scăpa de cenzură.

În aceste condiții, era desigur imposibil să te gândești la editarea în Germania a însemnărilor postume; exista chiar pericolul unei confiscări și distrugeri. În momentul în care situația se agravase, ajunge la Freiburg, la 15 august 1938, belgianul van Breda. Van Breda avea atunci 27 de ani și tocmai își predase teza de licență în filosofie la Universitatea Louvain din Belgia și intenționa să studieze însemnările postume ale lui Husserl în vederea unei teze de doctorat. Nu cunoștea volumul manuscriselor, dar se bazase pe faptul că le va studia într-un timp destul de scurt. Când s-a văzut în fața acelei enorme cantități de material, a rămas uluit. Înainte de plecarea sa de la Louvain, dorea doar să-și facă o idee despre felul manuscriselor, în vederea unei eventuale editări a unor fragmente. Din proprie inițiativă, îi propune văduvei lui Husserl și celor doi asistenți să transfere scrierile rămase la Universitatea din Louvain și să le pună în siguranță.[3] Trebuia creată o arhivă specială Husserl, în cadrul căreia să lucreze specialiști corespunzători, printre altele pentru a realiza o transcriere integrală a materialului stenografic. Propunerea era îndrăzneață, pentru a nu spune ușuratică. Van Breda era încă student, deci nu avea nici un fel de împuternicire a Universității din Louvain; în plus, tot materialul trebuia să fie trecut prin contrabandă peste granițele Germaniei. În fine, proiectului îi lipsea orice suport economic.

Dar încă din septembrie și octombrie 1938, van Breda a întreprins multe călătorii pentru a face posibil transportul manuscriselor și întemeierea arhivei. În final, hârtiile au fost expediate spre Louvain în noiembrie, după ce fuseseră depuse la ambasada Belgiei din Berlin ca poștă diplomatică. În acest scop, van Breda făcuse rost, la 27 octombrie, de 75 000 franci belgieni.[4] Pericolul însă nu trecuse încă. De la ocuparea Belgiei, în mai 1940, și până

la sfârşitul războiului arhiva a fost ameninţată cu distrugerea; dar s-a rezistat la presiuni. După război, ea a fost păstrată în câteva cămăruţe la universitatea din Louvain şi a format cadrul necesar editării *Husserlianei*, ediţia critică a scrierilor şi a însemnărilor postume, ediţie care constituie totodată baza cercetării husserliene.

„La lucrul însuşi..."

Filosofia lui Husserl e caracterizată dintru început de intenţia de a întemeia filosofia ştiinţific, adică de a ancora punctul ei de plecare într-o cunoaştere la care să poată adera toţi oamenii raţionali. După aprecierea lui Husserl, îndeplinirea acestui proiect lăsa încă de dorit. În mica scriere programatică *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia ca ştiinţă riguroasă) (1910-1911), el face un bilanţ al situaţiei filosofice din jurul anului 1900. Filosofia nu mai ţinea pasul cu celelalte ştiinţe. Ştiinţe precum matematica şi fizica sunt imperfecte, deoarece li se deschide în faţă un orizont infinit de probleme deschise, de neclarităţi care aşteaptă să fie rezolvate; dar au mereu la dispoziţie un element ferm şi stabil. Cu totul alta este situaţia în filosofie: aici totul este haos. Orice punct de vedere pare la fel de bun ca oricare altul. Există un spaţiu de joc pentru toate variantele de „puncte de vedere", „opinii" şi „concepţii despre lume", şi mulţi filosofi (de exemplu Dilthey) par a fi mulţumiţi să înţeleagă filosofia după modelul religiei şi artei, şi anume drept concepţie despre lume (*Weltanschauung*). În ceea ce priveşte cerinţa de ştiinţificitate, filosofia nu este doar imperfectă: ea nu este încă deloc o ştiinţă![5] Aşadar, în filosofie trebuie o luăm iarăşi de la început, să plecăm de la bază.

În *Cercetările logice*, Husserl doreşte să satisfacă exigenţele ridicate de o filosofie pur ştiinţifică, dar trebuie să recunoască că nu e primul care întreprinde acest proiect. De la mijlocul secolului al XIX-lea, naturaliştii (pozitivişti şi empirişti) de toate nuanţele şi-au propus acelaşi lucru. Pretenţia de a întemeia ştiinţific filosofia, şi mai ales teoria cunoaşterii, o regăsim la Mill, Spencer, Sigwardt, Wundt, Mach, Avenarius, Lipps sau Höffding. Programul lor însă este doar aparent acelaşi cu cel al lui Husserl. Faptul că filosofia trebuie să fie ştiinţifică înseamnă pentru naturalişti că filosofia trebuie să se raporteze cât mai strâns la ştiinţele speciale empirice existente. Dimpotrivă, Husserl ar vrea să ia totul radical de la început, fără a recurge la ştiinţele speciale sau la alte presupoziţii teoretice. Pentru naturalişti, filosofia este o anexă a ştiinţelor speciale; pentru Husserl, filosofia trebuie să ofere

temeiul pentru toate celelalte cunoştinţe – printre altele pentru cele pe care le găsim în ştiinţele speciale.

Teoria cunoaşterii şi logica trebuie să întemeieze cunoaşterea. Dar care este temeiul cunoaşterii? Naturaliştii răspund fără ezitare: *psihologia* ca teorie a sufletului, adică a conştiinţei. Deoarece orice cunoaştere este legată de viaţa spirituală, este la îndemână să priveşti psihologia drept acea ştiinţă care poate explica cunoaşterea şi deci întemeia ştiinţific filosofia. Concepţia care reduce cunoaşterea la psihologie este denumită de Husserl *psihologism.*[6] Deoarece viaţa spirituală este corelată cu anumite procese cerebrale, devine chiar tentant să afirmi că cunoaşterea ar fi o formă a psihologiei, iar psihicul o formă a proceselor cerebrale, deci ceva fiziologic. Aceasta înseamnă: cu cât învăţăm mai bine să ne înţelegem creierul, cu atât ştim mai mult despre cunoaştere şi cu atât mai ştiinţifice devin teoria cunoaşterii şi filosofia.

Astfel de concepţii (vulgar) *materialiste* nu erau rare în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Medicul Karl Vogt (1817-1895) afirma într-un tratat din anul 1854 că ideile se află în acelaşi raport faţă de creier ca fierea faţă de ficat sau urina faţă de rinichi. La Jakob Moleschott (1822-1893) şi Ludwig Büchner (1824-1899) se pot găsi reflecţii asemănătoare. Dacă ţinem seama că opera lui Büchner *Kraft und Stoff* (Forţă şi materie) (1855) apărea pentru ultima oară în anul 1904, în cea de-a 21-a ediţie, atunci se vede că obiecţiile lui Husserl faţă de materialism aveau de-a face cu adversari care exercitau o mare influenţă socială. De asemenea, atacurile lui Husserl la adresa psihologismului de care era impregnată filosofia contemporană, oficial recunoscută, reprezentau o ofensă.

Psihologismul şi materialismul împărtăşesc concepţia[7] conform căreia cunoaşterea ar fi un fel de componentă a naturii. De aceea, Husserl poate să utilizeze expresia *naturalism*[8] ca noţiune colectivă pentru a desemna cele două concepţii curente, pozitivismul şi empirismul. Şi tocmai împotriva acestei „naturalizări" a cunoaşterii prin materialism şi psihologism se îndreaptă Husserl atunci când respinge ideea potrivit căreia teoria cunoaşterii şi cunoaşterea pot fi *reduse* la psihologie şi fiziologie. Cunoaşterea este probabil întotdeauna legată de procesele psihice şi fiziologice; dar nu este *identică* cu baza ei psihică sau chiar materială.

Atunci când, într-o dimineaţă de vară, privesc merii înfloriţi din grădina mea, materialistul va explica experienţa mea vizuală prin faptul că lumina soarelui este reflectată de pomi şi întâlneşte ochiul meu, prin care retina este afectată fizic. Acest lucru determină o serie de procese electrice şi chimice în sistemul meu nervos, astfel încât în final am parte de experienţa merilor

înfloriți din grădina mea. De aici, materialistul deduce că știința mea despre merii înfloriți nu este în realitate nimic altceva decât chimie superioară. Dacă vom cunoaște legitatea creierului, atunci vom cunoaște și legile cunoașterii. Teoria cunoașterii și logica vor deveni științe riguroase atunci când se vor sprijini pe o cunoaștere temeinică a fiziologiei creierului.

Acest materialism (vulgar) este de nesusținut, deoarece identifică ceva psihic cu ceva fizic.[9] Un obiect fizic cum este creierul meu este accesibil intersubiectiv, adică el poate fi perceput de mai mulți oameni, să zicem de un grup de neurochirurgi. Trăirile mele în schimb sunt particulare. Atunci când privesc merii, aceștia sunt, ca și creierul meu, ceva fizic, deci accesibil intersubiectiv; dar trăirea mea este una privată. Un obiect fizic, cum ar fi un măr sau creierul meu, este întotdeauna mai mult decât ceea ce vedem nemijlocit. (Mărul are și partea din spate pe care n-o vedem când îl privim din față). Conștiința n-are însă o „parte din față" și una „din spate", ci se epuizează nemijlocit în ceea ce e trăit. Dacă, de exemplu, am dureri, eu nu trăiesc doar o parte a durerii, ci durerea constă tocmai în faptul că doare. Fizicul are întindere, culoare, formă, miros, gust; este tare sau moale ș.a.m.d. Psihicul n-are nimic asemănător. Durerea n-are culoare. Creierul meu este roșietic; și mărul pe care-l văd este roșietic. Experiența mea a contemplării mărului, iarăși, nu are culoare. Se adaugă faptul că fizicul, după cum admite Husserl, este determinat cauzal, în timp ce în cazul psihicului lucrurile nu stau necesarmente astfel. Husserl crede că poate arăta, pe baza acestor diferențe, că conștiința, deși probabil este întotdeauna legată de ceva fiziologic, nu este totuși identică cu fiziologicul. Una peste alta, aceasta înseamnă că sufletul nu poate fi redus la fiziologic, chiar dacă naturaliștii ar reuși să reducă cunoașterea la psihologie.

Nici naturalismul în varianta sa psihologistă nu poate fi susținut. Să prezentăm aici doar obiecțiile cele mai importante. Teoria cunoașterii și logica sunt în căutarea principiilor universale ale cunoașterii. Unul din exemplele standard pentru astfel de legi logice este principiul contradicției. El spune că nici un enunț neechivoc, respectiv nici o judecată, nu poate fi atât adevărat cât și fals. De exemplu, nu poate fi și adevărat și fals că pomul din grădină este un măr. Psihologiștii văd în această lege logică o lege psihologică. Astfel, Mill susține că principiul contradicției se sprijină pe faptul că nu putem să credem și în același timp să nu credem același lucru.[10] Noi nu putem să credem și în același timp să nu credem că un pom este un măr. Faptul că a nu crede și a crede nu pot exista în aceeași conștiință se observă destul de des. Noi generalizăm această experiență, transformând-o

într-o lege psihologică generală, care formează baza unei legi logice. Husserl critică în detaliu acest punct de vedere. Principiul contradicției este o lege *ideală*, valabilă strict universal, care nu poate fi derivată din modul nostru *factic* de a gândi. Legea psihologică a lui Mill, potrivit căreia a crede și a nu crede nu pot coexista în aceeași conștiință, este însă o *generalizare empirică* (inducție), deci nici măcar universal valabilă. Căci ne putem imagina un om care să creadă pentru puțin că un anumit copac e măr și care imediat după aceasta să nu mai creadă acest lucru. Ce se înțelege deci prin „aceeași conștiință"? Nu ne-am putea imagina un om care pe baza unui raționament greșit să susțină în același moment două opinii contradictorii? Nu există oameni ciudați, care afirmă că un anumit pom este un măr și în același timp că nu este? Trebuie luate în considerație și astfel de cazuri atunci când generalizăm, și dacă nu, de ce nu? Sau când, după o operație pe creier, un om începe să gândească cu totul altfel, atunci principiul contradicției nu-și pierde validitatea? Și în acest caz am putea spune despre un pom că este măr și în același timp că nu este măr ? Este valid principiul contradicției și în cazul animalelor? La toate aceste întrebări, „psihologiștii" nu pot răspunde.

Psihologia este o știință specială care descrie și explică cum este conștiința în realitate. Psihologiștii consideră logica ca fiind un domeniu special al psihologiei, care elaborează regulile psihologice pentru „gândirea corectă". Dar cum pot distinge psihologiștii între o gândire „corectă" și una „incorectă", dacă au la dispoziție doar psihologia? Cum poate psihologia, care descrie și explică cum gândim *în fapt,* să întemeieze o normă *logică* pentru gândirea adevărată?[11] În ultimă instanță, naturalismul poate doar înregistra că în anumite condiții o opinie e înlocuită de alta. De aceea, consecința logică a naturalismului este relativismul și scepticismul[12], unde un punct de vedere nu este mai bun decât altul. Dar tocmai acest lucru trebuia evitat prin cerința ca filosofia să devină o știință.

Psihologia nu poate forma niciodată baza filosofiei. Psihologul caută legile universale ale vieții spirituale. Aceste legi sunt găsite prin experimente empirice și se bazează pe generalizări (inducții). Psihologia este o *știință realistă.*[13] Dimpotrivă, filosofia, teoria cunoașterii, logica și matematica pură sunt *științe ideale.* Legile lor exprimă adevăruri pe care le cunoaștem *a priori*, deci independent de orice cercetare empirică. Se adaugă faptul că psihologiștii confundă planurile. Ei nu fac distincția clară dintre *faptul trăit* (de exemplu merii), *trăirea* însăși (cea psihică) și *ideile* și *conceptele* prin care descriem faptul trăit. Sufletul este un flux de conștiință real, care evoluează în timp. Dimpotrivă, raportul dintre ideile și conceptele noastre

este ceva ideal. Astfel, faptul că un pom nu poate să fie și totodată să nu fie un măr este un adevăr etern. În schimb, există un raport real între faptul că în grădină se află într-adevăr un măr și faptul că eu am o experiență a acestui lucru. Logica are de-a face doar cu sfera ideală, și aceasta nu poate fi niciodată întemeiată printr-o știință realistă cum ar fi psihologia.

Husserl refuză de aceea hotărât naturalismul ca fundament pentru o filosofie științifică. Filosofia naturalistă este științifică; însă aceasta nu înseamnă că nu se sprijină pe prejudecăți teoretice, pe care nu dorește să le supună criticii științifice. Naturalismul nu este suficient de radical. Dacă filosofia vrea să iasă din impasul în care se află, ea va trebui s-o ia radical de la început și să abordeze problemele din nou, fără prejudecăți teoretice. Va trebui să „punem între paranteze" toate teoriile și opiniile preconcepute. Lui Husserl îi place să spună că trebuie să exercităm, față de toate opiniile noastre preconcepute, un soi de „epoché"[14], adică să ne „oprim brusc" și să „facem abstracție" pentru un timp de toate prejudecățile. O astfel de filosofie fără prejudecăți trebuie „să revină la lucrurile însele" (*auf die Sachen selbst zurückgehen*)[15], fără a adera de la bun început la o teorie neverificată despre lucrul care face obiectul cunoașterii. Teoriile noastre și opiniile preconcepute vor trebui „puse în paranteză" temporar; în locul lor va trebui să apară, în cadrul unei „atitudini reflexive", o descriere pură a conținutului actelor noastre de cunoaștere. Va trebui să reflectăm asupra experiențelor noastre nemijlocite ale lucrului însuși, să ne consacrăm acelor acte în care avem parte de propriile noastre experiențe și să oferim în cadrul acestei atitudini reflexive o *descriere pură* a lucrului însuși[16] – așa cum o aflăm nemijlocit. Trebuie să încetăm să interpunem între noi și lucru o teorie și să elaborăm o descriere pură, ateoretică despre experiența împărtășită, și aceasta în felul în care ne apare această experiență, adică să elaborăm o descriere pură ateoretică a ceea ce ne apare, în felul în care ne apare. „Ceea ce apare" poartă în mod tradițional numele de fenomen. Fundamentul oricărei filosofii și teorii trebuie de aceea să fie o doctrină pur descriptivă, ateoretică a fenomenelor, pe scurt, o *fenomenologie*.

Intenționalitatea conștiinței

Pe de o parte se află declarațiile programatice și devize precum „la lucrurile însele" sau „descriere pur fenomenologică". Altceva este însă analiza fenomenologică. Abia atunci când întreprindem noi înșine o astfel de analiză, devine inteligibil care e miza fenomenologiei. Fenomenologia nu vrea să

fie doar o nouă „teorie" interesantă. Ea ridică pretenția de a oferi fundamentul lipsit de orice presupoziție al întregii noastre cunoașteri, iar consecința logică a acestei pretenții este că nu există nici un punct neutru în afara fenomenologiei dinspre care o putem înțelege și judeca.[17] Dacă vrem deci să înțelegem ce vizează întregul ansamblu ideatic, va trebui să realizăm o analiză fenomenologică concretă.

Husserl însuși[18] pornește de la o experiență senzorială concretă asemeni celei pe care o am când privesc grădina cu meri înfloriți din fața mea. În mod obișnuit nu reflectez cu atenție la ce înseamnă să vezi un măr. Mă mulțumesc cu faptul că îl văd. Aș putea spune că mă contopesc complet cu trăirea mea a mărului înflorit. Dacă dintr-un motiv oarecare ar trebui să precizez cunoașterea care se leagă de actul meu vizual, fie nu voi ști ce să răspund, fie voi încerca o explicație naturalistă. Toate acestea vor trebui însă evitate. Naturalismul este o teorie și ca atare trebuie pus între paranteze. La fel se întâmplă și cu alte teorii, să zicem religioase sau filosofice. Evit să țin seama de ele, exersez acea „epoché". Husserl pretinde însă să facem un pas mai departe. Și anume trebuie să pun între paranteze și opinia mea, pe care nu o examinez în viața de zi cu zi, potrivit căreia mărul ar fi un obiect existent, diferit de mine. Credința în existența lumii precum și toate opiniile și teoriile mele despre această lume fac parte din ceea ce Husserl denumește atitudinea mundană (de la latinescul *mundus*: lume); această atitudine mundană este pentru mine una naturală[19]. În cadrul atitudinii naturale, accept în mod naiv ca punct de plecare faptul că pomul și cu mine existăm ca două obiecte într-o lume cu nenumărate alte obiecte, caz în care pot susține orice teorie posibilă despre mine însumi și despre obiectele ce mă înconjoară. Toate acestea trebuie puse acum între paranteze. Fac abstracție de toate teoriile fizice despre pom, despre razele de lumină și despre efectele lor asupra retinei mele. Fac abstracție că posed eu însumi un corp înzestrat cu cap și cu creier și că sunt un obiect fizic ca oricare altul. Nu mă preocup de problema existenței corpurilor din jurul meu și nici de problema existenței mele ca ființă psiho-fiziologică. În schimb, mă concentrez deplin asupra experienței mele a mărului. Mă îndrept reflexiv și complet către actul[20] al cărui conținut este mărul ca fenomen pur, revenindu-mi sarcina de a revela structurile fundamentale ale acestei experiențe.

Se arată faptul că experiențele mele nu sunt trăiri pur și simplu, ci întotdeauna trăiri *a* ceva. Văzând mărul eu am o conștiință *a* mărului. Toate experiențele mele sunt caracterizate de faptul că sunt „o conștiință *a* ceva". Experiențele mele sunt „orientate" către măr. Acestui „caracter orientat"

propriu trăirilor mele, Husserl îi dă numele de *intenționalitate*. Acest cuvânt provine din latină (*intendere* = a se orienta către ceva). În tradiția fenomenologică (printre alții la Heidegger), se formează conceptele de „intentum" și „intentio". *Intentum* denumește acel ceva către care e orientată conștiința, în timp ce *intentio* denumește conștiința a ceva. Husserl însuși utilizează adeseori noțiunile *cogitatum* și *cogito*[21] *(sau cogitatio)*, care ambele sunt derivate din latinescul *ego cogito* (= eu gândesc). Expresiile „cogitatum" (intentum) și „cogito" (intentio) capătă semnificație doar în relație cu intenționalitatea ca întreg, care cuprinde atât pe „cogito" cât și pe „cogitatum". Intenționalitatea descrie structura completă, în timp ce „cogitatum" și „cogito" reprezintă doar elemente ale acestei construcții. Fiecare experiență este structurată în acest mod, iar expresia lingvistică a acestui lucru este utilizarea cuvântului „fenomen" în două modalități.[22] Dacă de exemplu vorbesc de fenomenul mărului înflorit, mă pot referi la trăirea mea a mărului („cogito") precum și la mărul însuși ca obiect al trăirii mele („cogitatum"). Sarcina fenomenologiei este de a descrie experiențele – și prin aceasta fenomenele – în toată complexitatea lor.

Husserl preia noțiunea de intenționalitate de la profesorul său Franz Brentano[23], care la rândul său se inspiră din tradiția scolastică. În comparație cu predecesorii săi, Husserl precizează și modifică această noțiune și îi conferă o semnificație strict fenomenologică. Înainte de toate, se îndreaptă împotriva a două interpretări asemănătoare, ambele greșite, ale structurii intenționalității. În primul rând, nu trebuie să înțelegem noțiunile „cogito" și „cogitatum" ca și cum acestea ar denumi două „obiecte" care se află într-un oarecare raport unul față de celălalt – în felul în care am fi înclinați s-o facem în atitudinea naturală.[24] „Cogito" nu este un obiect, ci conștiința orientată către obiecte. „Cogitatum"-ul intenționalității, asupra căruia este orientată conștiința, nu poate fi nici el interpretat așa cum suntem obișnuiți în atitudinea naturală. În timp ce în atitudinea naturală este hotărâtor pentru explicația cauzală a percepției mărului dacă acesta efectiv există și reflectă razele de lumină, din punct de vedere fenomenologic este complet indiferent dacă mărul ca „cogitatum" există sau nu. Întrebarea privind existența mărului este lăsată de o parte, ea este pusă între paranteze. Intenționalitatea conștiinței este independentă de existența sau nonexistența „cogitatum"-ului ei. Conștiința este intențională chiar și atunci când este vorba de o percepție eronată sau de o pură fantezie, al cărei obiect corespunzător prin urmare nu există. De aceea, Husserl trebuie să respingă interpretarea *obiectivistă* a intenționalității, așa cum se regăsește în tradiția scolastică și la naturaliștii moderni. Dar și

interpretarea *subiectivistă* trebuie respinsă.[25] Motivul îl constituie faptul că aici nu este vorba de o relație între două lucruri, între act și obiectul intențional, care se găsesc efectiv în conștiință; „cogitatum” și „cogito” nu sunt două trăiri ale conștiinței. Doar „cogito” ține efectiv de conștiință ca o trăire orientată către ceva („cogitatum”). Intenționalitatea însă desemnează corelația structurală complexă dintre trăire („cogito”) și trăit („cogitatum”).

Față de Brentano, Husserl se diferențiază mai întâi prin concepția *dinamică* a intenționalității.[26] Acest lucru devine limpede când avem de-a face cu percepții ca cele ale mărului. Pentru ambii gânditori este valabil faptul că conștiința este caracterizată prin orientarea către un obiect. Pe lângă aceasta, pentru Husserl este decisiv faptul că un obiect perceptibil ca mărul înflorit nu este niciodată epuizat complet într-o trăire singulară a acestui obiect. Atunci când mă uit la un măr, văd doar o parte a acestuia, în timp ce mai târziu văd poate o altă parte a lui. Am o serie de percepții („cogito”), care sunt îndreptate toate asupra aceluiași „cogitatum” (același măr), „cogitatum” care apare în diverse *adumbriri* (*Abschattungen*).[27] Așadar, intenționalitatea nu este orientată doar către un obiect perceptibil (aceasta a văzut-o deja Brentano); pe lângă aceasta, ea este expresia unei *identificări,* prin faptul că două sau mai multe acte de conștiință se îndreaptă spre unul și același obiect perceptibil, și anume mărul înflorit. Nu se întâmplă ca fiecărei noi trăiri – în cazul nostru un nou măr – să-i corespundă un nou obiect; mai degrabă putem spune că diferitele trăiri sunt orientate către unul și același măr. Diferitele trăiri se sintetizează, astfel încât ele apar ca trăiri ale unuia și aceluiași obiect, ale unuia și aceluiași măr. În scrierile sale târzii, Husserl vorbește de această identificare sintetizatoare ca de o „operațiune intențională”[28]. Reciproc, este valabil faptul că mărul (sau în genere: un lucru perceptibil) nu poate fi cunoscut niciodată doar într-un singur act, ci trebuie să apară ca obiect identic cu sine („cogitatum”) într-un sistem variat de aspecte (adumbriri), care toate se referă la unul și același lucru.[29]

Husserl se mai deosebește de Brentano și într-un alt punct, hotărâtor. Atunci când mă duc în grădină, conștiința mea nu este orientată generic către un obiect oarecare. Eu nu văd ceva în genere – eu văd un măr. Aceasta înseamnă: pot vedea un obiect numai legându-l de un *sens*, astfel încât obiectul este, dacă ne putem exprima astfel, vizat (*vermeint*) prin sensul lui; dar sensul nu este identic cu obiectul. Astfel, două sensuri se pot referi la același obiect. De exemplu, ideea „învingătorul de la Jena” are un alt sens decât ideea „învinsul de la Waterloo”; dar cele două stări

ale conștiinței (idei) nu sunt de aceea mai puțin orientate către unul și același obiect (și anume Napoleon).[30] De aceea, Husserl a făcut o distincție fenomenologică între trăire, sens și obiect, care corespunde distincției lui Frege dintre nume (sau o anumită descriere), sensul numelui și semnificația numelui. Dacă luăm însă în considerare alte unități lingvistice cum ar fi predicatele și propozițiile întregi, atunci apare o diferență între concepția lui Husserl și cea a lui Frege. În timp ce Frege consideră că predicatele se referă la concepte, și doar derivat la obiectele care cad sub concepte, Husserl accentuează că predicatele se referă la obiecte individuale, deși acestea nu pot fi determinate într-un mod univoc. Astfel, cuvântul „cal" are un sens, deoarece în contexte diferite se referă la obiecte diferite. Atunci când mă gândesc la „calul preferat al lui Alexandru cel Mare, Bucifal" și la o „mârțoagă bătrână", asociez în ambele cazuri un cal, dar vorbesc de două obiecte cât se poate de diferite. În mod asemănător se diferențiază Husserl de Frege în felul în care concepe propozițiile: acolo unde Frege susține opinia potrivit căreia o propoziție se referă la valoarea sa de adevăr, Husserl susține că propoziția este orientată către starea de fapt care face respectiva propoziție adevărată. Fără a ține seama de aceste diferențe, Husserl și Frege sunt de acord că între *trăire* (respectiv expresia verbală), *sens* și *obiect* (respectiv referent) trebuie făcută o distincție – distincție care nu apare la Brentano. De aceea, Husserl poate să ofere o nouă soluție la dificultățile lui Brentano referitoare la percepții false, halucinații și vise. La început, Brentano a încercat să soluționeze problema susținând că trăirea, chiar dacă obiectul real nu există, este cu toate acestea orientată către un „obiect intențional inexistent". Husserl evită dificultățile legate de această teorie. Pe de o parte, el susține ideea că obiectul trăirii este identic cu un obiect real și nu cu un pseudoobiect intențional. Pe de altă parte, el accentuează faptul că intenționalitatea trăirii este asigurată și în cazul percepțiilor false, a halucinațiilor și viselor lui Brentano, care n-au nici un obiect real, prin faptul că această trăire are un sens. Acesta îi conferă trăirii o orientare către obiectul care altfel poate sau nu să existe. Sensul orientării (al intenționalității) nu este deci un obiect intențional, care concurează cu obiectul real (cu „cogitatum"), ci, dimpotrivă, una din presupozițiile fundamentale ale faptului că trăirea este în genere orientată înspre un obiect.[31]

Adevăr și evidență

Fiecare act este orientat către un obiect căruia îi atribuie un anumit sens. Un obiect poate fi însă „vizat" în mod diferit, în funcție de cum este „dat" „cogitatum"-ul actului. Obiectul poate fi dat, astfel, mai mult sau mai puțin „direct", în funcție de gradul de „prezentare" (*Gegenwärtigung*). În măsura în care reflectez de exemplu asupra experiențelor mele referitoare la mărul înflorit, îmi dau seama că pot sesiza pomul în modalități diferite. Diferențierea dintre aceste diverse „*forme de sesizare" (Auffassungsformen)*[32] este un punct central în teoria cunoașterii la Husserl.

La nivelul inferior se află treapta prezentificării (*Vergegenwärtigung*) doar *signifiante* (*signitiv*). Conștiința intenționează aici vag obiectul, ca și cum m-aș gândi tocmai la acel măr de acolo din grădină sau aș vorbi despre el, dar nici nu îl văd și nici nu mi-l imaginez. Au apărut primele semne de intenționalitate, dar nimic mai mult. Mă îndrept către obiect, îl intenționez; dar nu-mi este dat altfel.

Mă apropii de obiect atunci când îl intenționez nu doar prin ideea vagă pe care o am cu privire la acesta, ci când încep să alcătuiesc imagini despre el. De exemplu, îmi imaginez mărul înflorit, cu o anumită mărime și culoare. Toate acestea le văd cu ajutorul imaginației mele. Se poate vorbi aici de o prezentualizare prin fantezie.[33] Ceea ce e vizat posedă acum o bogăție intuitivă; însă, deoarece e vorba de fantezie, nu pot susține că datul intuitiv corespunde obiectului intenționat.[34]

Altfel stau lucrurile pe treapta amintirii și așteptărilor. Aici obiectul nu este doar o prezentificare prin fantezie, ci intuiția vrea să arate obiectul așa cum el a fost cunoscut sau ar putea fi cunoscut. Obiectul rămâne încă absent; dar el e făcut prezent prin reprezentare. Prin reprezentare (*Vorstellung*) încercăm să raportăm intuițiile la obiect așa cum a fost sau cum va fi (prezentificare pozițională, respectiv reprezentificare)[35]. La fel se întâmplă cu tot ce nu pot vedea nemijlocit, dar *covizez* prin imaginație, atunci când iau în considerare un obiect (coprezentificare). De exemplu, nu pot vedea casa vecinului meu atunci când privesc mărul din grădină. Nu mai puțin, însă, casa vecinului meu este ceva despre care am o reprezentare, deși n-o privesc nemijlocit. Acest lucru nu este liberă fantezie, ci intuiție aperceptivă care vizează casa vecinului într-un moment în care privesc mărul.

Cel mai ridicat grad de prezentificare este însă *intuiția directă*, în timpul căreia „văd" nemijlocit în fața mea obiectul vizat. Referitor la această prezentificare directă sau actualizare, Husserl vorbește de „experiența

originară”[36] sau de „impresia originară”[37](*Urimpression*). Mărul de exemplu îmi este dat nemijlocit dacă îl văd efectiv printr-o intuiție directă și nu îl covizez doar în reprezentare, adică dețin despre el amintiri, așteptări, fantezii sau opinii. Această intuiție (*Anschauung*) directă – numită și *Intuition* – este totodată și principiul suprem al cunoașterii.[38]

Acest lucru trebuie înțeles corect. Este limpede că Husserl pornește, după metoda teoriei cunoașterii, de la percepție ca tip fundamental al cunoașterii. Prezentarea de până acum a luat în considerație și percepția mărului, ca exemplu standard de intenționalitate. Cu aceasta însă dorința lui Husserl nu este încă satisfăcută; pentru că dincolo de analiza cunoașterii perceptive și de conținuturile intuiției legate de această cunoaștere, el dorește să dezvolte mai departe conceptul însuși de intuiție. În cele din urmă, Husserl nu vrea să definească intuiția pornind de la percepție. Lucrul fundamental în ceea ce privește intuiția nu este percepția, ci faptul că e prezentă, datul direct. Numai în acest înțeles este intuiția principiul suprem al cunoașterii. Și numai deoarece cunoașterea perceptivă este expresia unei prezentări, poate fi ea „modalitatea originară a intuiției”[39].

Pe acest fond trebuie interpretate și conceptele despre adevăr și intuiție ale lui Husserl. *Adevărul* este definit de el drept „corespondența deplină între ceea ce e vizat și ceea ce e dat”.[40] Intenționalitatea vizează un obiect în măsura în care exprimă diferite intenționări (*Meinung*) ale acestuia. Atunci când diferitele intenționări ale obiectului corespund cu obiectul, se vorbește de adevăr. Dar cum poate, fenomenologic vorbind, o intenționare să „corespundă” unui obiect? Prin aceea că obiectul se prezintă principial și direct în felul în care este vizat. Vizez de exemplu faptul că mărul e înflorit. Numai dacă este în principiu posibil să umplu obiectul acestei vizări cu o intuitivitate corespunzătoare, poate fi lucrul vizat numit adevărat. Altfel spus: numai dacă obiectul vizat poate fi în principiu prezentat așa cum a fost vizat, numai atunci poate să se prezinte astfel încât ceea ce e vizat să se dovedească a fi adevărat. Adevărul constă în corespondența dintre vizare (sens) și obiect, deci într-un raport în planul „cogitatum”-ului. În planul lui „cogito”, acestui raport îi corespunde o „trăire a corespondenței”. Aceasta este numită *evidență* sau *intuiție* (*Intuition*).

Husserl a fost adesea criticat pentru conceptul său de intuiție. O obiecție clasică ar fi că prin aceasta s-a expus subiectivismului, prin urmare evidența sau intuiția ar fi doar ceva psihologic: o trăire privată a „certitudinii” și „convingerii”. Husserl răspunde acestei critici, atrăgând atenția că el nu definește „evidența” prin conceptul de „certitudine”[41], ci o înțelege ca trăire

a faptului că obiectul se dă nemijlocit în felul în care este vizat. Evidența reiese din modalitatea prin care obiectul se prezintă, și nu dintr-o trăire psihologică a certitudinii. În acest context Husserl atrage atenția că interpretarea evidenței ca fapt pur psihologic (un fel de index al adevărului)[42] este în realitate expresia unei abstractizări a intenționalității originare, prin care latura lui „cogito" este separată ca ceva pur „psihic". Dar latura lui „cogito" nu poate fi în fond izolată; evidența (intuiția) acestuia trebuie definită mai degrabă invers, dinspre latura intuiției, ca o concordanță dintre vizare (sens) și obiect. Așa-numita evidență subiectivă este determinată dinspre așa-numitul aspect obiectiv. Faptul că ajungem la evidență rezultă din aceea că obiectul vizat poate fi dat mai mult sau mai puțin intuitiv, adică poate fi mai mult sau mai puțin prezent. Evidența nu desemnează o facultate mistică lăuntrică a omului de a diferenția între adevărat și fals[43], și nu este un criteriu al adevărului dat într-un mod miraculos, criteriu care să ne poată feri de greșeli.[44] Evidența este mai ales trăirea prin care obiectul ni se dă nemijlocit în felul în care a fost vizat. Pentru Husserl „vederea" nemijlocită nu este simpla vedere senzorială, empirică, ci vederea în genere, „baza apodictică a tuturor afirmațiilor raționale"[45].

Dacă respingem însă evidența ca un criteriu absolut al adevărului, ce ne mai protejează atunci de scepticism? Dacă evidența este definită ca o trăire prin care obiectul se dă nemijlocit așa cum este vizat, atunci pare a fi o enigmă felul în care noi – fără a împrumuta acestei trăiri o formă specială de certitudine – putem ști în fond dacă obiectul se dă și în realitate așa cum a fost vizat. Simplificat spus: cum putem ști în ce cazuri avem de-a face într-adevăr cu evidențe? Husserl se preocupă de această problematică în opera sa din 1929, *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală și transcendentală).[46]

Atunci când contemplu un măr înflorit în toată splendoarea lui, eu am o experiență directă a evidenței lui. E specific unei astfel de experiențe faptul că mai târziu pot recurge la ea pentru a-mi rechema din nou pomul în memorie. Astfel, la sfîrșit de vară pot încă să-mi amintesc cât de fastuos era veșmântul înflorit al pomilor în primăvară. În cadrul unor astfel de acte de experiență mă orientez către același pom a cărui experiență directă, intuitivă am avut-o în primăvară: ține de ființa „mărului înflorit" faptul că acesta se dă în diferite acte și este totuși identificat ca fiind același măr. Același lucru se poate spune despre un act de conștiință: acesta trimite dincolo de sine către noi acte, în care obiectul vizat poate fi identificat ca fiind același obiect. Cu alte cuvinte: fiecărui act de evi-

dență îi este proprie trimiterea dincolo de sine către noi acte, în care evidența originară poate fi confirmată prin noi evidențe. Dacă percep mărul primăvara ca fiind înflorit, atunci această experiență implică trimiterea dincolo de sine către o serie de acte posibile ale amintirii, care pot confirma pretenția de evidență a respectivelor experiențe – și anume de a fi o experiență directă a mărului, în felul în care se poate da în mod originar pentru o conștiință.

Reciproc, acest lucru înseamnă: dacă avem de-a face cu o experiență a evidenței doar *aparentă,* există în principiu întotdeauna posibilitatea de a o corecta prin experiențe ulterioare. Posibilitatea de a face o greșeală face parte din orice experiență – chiar din orice experiență a evidenței. Dar acest lucru nu schimbă cu nimic faptul că pot exista evidențe. Căci ce înseamnă, din punct de vedere fenomenologic, „să faci greșeli”? Aceasta înseamnă că poți avea o experiență ulterioară, din care reiese că o experiență mai timpurie n-a arătat obiectul așa cum s-ar fi prezentat el dacă am fi avut o experiență a evidenței. Dar astfel de experiențe, adecvate pentru a respinge experiențe anterioare presupuse a avea caracter evident, trebuie să fie la rândul lor noi experiențe de evidență. Orice evidență include posibilitatea erorilor, dar numai pentru că trimite dincolo de sine către noi acte posibile, care fie confirmă evidența originară, fie o contrazic.

Dacă întrebăm de unde putem ști că deținem într-adevăr o experiență a evidenței sau nu, răspunsul este: putem ști acest lucru numai prin verificarea evidenței originare prin noi evidențe. Problema spinoasă este că posibilitatea verificării evidenței originare nu suprimă caracterul ei de evidență. Fiecare act al evidenței poate fi verificat, dar verificarea nu schimbă cu nimic caracterul său de evidență. Fiecare act al evidenței poate conține greșeli, dar aceasta nu duce la scepticism; pentru că însuși conceptul de „greșeală” presupune că putem dobândi noi evidențe în care greșeala se arată și poate fi înlăturată. De aceea, prin indicarea unor acte individuale „absolut sigure” cu caracter de evidență, scepticismul nu este suprimat. Posibilitatea unor noi acte cu caracter de evidență este mai degrabă presupoziția pentru formularea scepticismului în genere; ca o condiție a posibilității scepticismului, ea este totodată un garant al caracterului de nesusținut al scepticismului radical. Acest tip de scepticism este contradictoriu, deoarece presupune existența acelor experiențe ale evidenței pe care le pune explicit la îndoială.

Experiență și intuiție

Prin fenomenologie, Husserl vrea să ia totul de la început în filosofie. Acest început trebuie să fie realizat printr-o critică a tuturor teoriilor neverificate și să ducă la o descriere pură a datului nemijlocit. Va trebui să mergem la „lucrul însuși", așa cum se arată pe sine însuși. Din această perspectivă, fenomenologia lui Husserl poate fi numită *filosofie a experienței.* În lucrarea *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, el scrie puțin provocator: „Dacă pozitivismul este sinonim cu întemeierea absolut lipsită de prejudecăți a tuturor științelor în ceea ce e pozitiv, adică în ceea ce trebuie sesizat în chip originar, atunci noi suntem pozitiviștii autentici."[47] Desemnarea fenomenologiei drept filosofie a experienței este și mai mult întărită prin accentul pus pe intuiție ca fenomen central al teoriei cunoașterii. Fenomenologia lui Husserl este o filosofie a experienței, dar într-un sens mai radical decât filosofiile tradiționale ale experienței – naturalismul, pozitivismul și empirismul. Pozitiviștii și naturaliștii nu ajung să utilizeze presupozițiile lor teoretice în raport cu experiența. Empirismul nu trece dincolo de o teorie a datelor senzoriale, care în principiu eludează intenționalitatea. În fine, nici pozitivismul și nici naturalismul sau empirismul nu înțeleg destul de radical conceptul de experiență, și anume ca intuiție, ca dat nemijlocit, ca prezentare. Naturalismul oferă o interpretare psiho-neurofiziologică a experienței. Empirismul încearcă explicarea experienței și intuiției pornind de la percepția senzorială. Husserl consideră percepția senzorială, dimpotrivă, drept un caz particular al intuiției, intuiție înțeleasă ca o prezentare directă a obiectului într-un act. Prin aceasta, el lărgește noțiunea de experiență. „A merge la lucrul însuși", „a face experiența a ceva", „a avea o intuiție directă" înseamnă a avea ceva dat nemijlocit într-o prezentare originară. Prin prezentare (*Gegenwärtigung*) nu trebuie înțeles că ceva trebuie să fie prezent în mod fizic, spațio-temporal, ci mai degrabă că datul nemijlocit ne e prezent în chip nemijlocit accesibil, astfel încât avem o trăire directă a felului în care se raportează obiectul vizat la diversele noastre moduri de vizare. Prezență și absență înăuntrul intenționalității, adică umplere directă și indirectă – acesta este punctul hotărâtor al fenomenologiei lui Husserl.

Dar tocmai acest concept restrâns de intuiție (*Anschauung*) ca dat direct sau ca prezentare este deocamdată prea neclar pentru a reda dezideratul lui Husserl. Expresii ca „prezentare intuitivă" și „dat direct" nu trebuie înțelese ca și cum Husserl s-ar gândi la vreo trăire mistică, în

care obiectul este dat o dată pentru totdeauna. Faptul că mărul este prezent în chip intuitiv nu înseamnă că el poate fi cunoscut dintr-o dată, printr-o simplă privire și într-un singur act.[48] Și aceasta deoarece un obiect perceptibil, cum este mărul, nu se relevă niciodată complet pe de-a-ntregul într-un act, ci se poate înfățișa conștiinței doar printr-o serie de „adumbriri" (*Abschattungen*). Prezentarea intuitivă a mărului trebuie deci „construită" printr-o serie de acte perceptive, care se sintetizează în experiența unuia și aceluiași măr înflorit. Distincția dintre datul intuitiv direct și datul nonintuitiv indirect, dintre prezență și absență nu trebuie de aceea confundată cu distincția dintre datul simplu nemijlocit și ceea ce se poate da numai ca rezultat al unei sintetizări. În primul caz, Husserl este interesat de o distincție dintre actele în care obiectul („lucrul însuși") se dă în modalitatea lui originară și actele în care lucrul nu este prezent ci doar vizat. Sarcina fenomenologiei este de a progresa de la o sesizare care doar vizează obiectele la o descriere a obiectelor, așa cum ele se dau în mod originar.

Pe baza acestei distincții, Husserl își poate permite să confere termenului de *intuiție* (*Anschaunng*) – dincolo de simplele percepții – statutul unui concept filosofic cheie. Acest lucru a fost semnalat deja în cazul expunerii conceptului de evidență. Și mai inteligibil devine el acolo unde Husserl introduce conceptul de intuiție categorială.[49]

Atunci când o mamă își petrece timpul în grădină împreună cu fiul ei, ea poate arăta spre unul din pomi și poate spune: „Acest pom este un măr, iar el e înflorit." Acest enunț are un sens limpede, și prin acest sens este vizat un anumit obiect. Întrebarea interesantă din punct de vedere fenomenologic este cum poate acest enunț să aibă un conținut intuitiv: cum se dă în modul cel mai direct obiectul vizat? Evident că răspunsul ne stă deja la îndemână: enunțul capătă un conținut intuitiv printr-un act al vederii. Atunci când băiatul vede mărul înflorit, el nu înțelege doar sensul enunțului, ci vede totodată cum sensul enunțului capătă plinătate intuitivă. În acest punct însă, Husserl cere precauție – chiar atât de simplu nu stau lucrurile. Băiatul poate desigur vedea mărul și florile sale, dar acel enunț cuprinde mai mult decât poate el vedea. Indiferent de câte ori s-ar uita băiatul la pom, el nu va putea vedea niciodată în cadrul obiectului ceva care să corespundă cuvintelor „acesta", „este", „un", „și", precum și „el". Enunțul cuprinde un *surplus de intenții*[50], care nu poate să fie dat intuitiv printr-un simplu act de vedere. Enunțul este orientat către aspectele obiectului care în principiu nu pot fi percepute. Deoarece enunțul nu este orientat doar către mărul perceptibil și florile lui; el se referă la fel de mult la starea de lucruri (*Sachverhalt*)

neperceptibilă potrivit căreia acest pom „este" „un" măr „și" că „el" este înflorit. Starea de lucruri este un obiect suplimentar ne-perceptibil, care trece în principiu dincolo de cele două obiecte perceptibile, mărul și florile acestuia, care țin de starea de lucruri. În timp ce mărul și florile sunt obiecte *reale*, care pot fi cunoscute prin simplă percepție[51], starea de lucruri este un obiect așa-numit *ideal* sau *categorial*.[52] În mod corespunzător, Husserl numește *intuiție categorială* acel act prin care obiectul este dat în mod originar.

Prin aceasta, Husserl a realizat o lărgire considerabilă a conceptului de experiență. În filosofia empiristă tradițională, conceptul de experiență se rezumă la simple percepții; conceptul de experiență la Husserl cuprinde acum și experiențele categoriale fondate (*fundierte*). Primului tip de experiență îi corespund obiectele reale, celui de-al doilea obiectele ideale (categoriale).[53] Punctul hotărâtor constă, după Husserl, în faptul că trecem dincolo de simpla percepție oriunde avem de-a face cu un act care creează o legătură sau o separare între două lucruri, care subsumează ceva sub altceva sau care trage o concluzie de la unul asupra altuia. În toate aceste cazuri avem de-a face cu o experiență complexă, care trece dincolo de simpla percepție. Experiențele complexe (actele categoriale) sunt orientate către obiectele ideale (categoriale). Exemple de astfel de obiecte ideale sunt[54]: toate stările de lucruri (de exemplu: pomul se află în grădină), însumările (de exemplu: băiatul și tata și mama), mulțimile nedeterminate (de exemplu: pomii din grădină), mulțimile (de exemplu: cei șase meri), conjuncțiile (de exemplu: merii se află în grădina din față și perii se află în grădina din spate), disjuncțiile (de exemplu: băiatul este în grădină sau băiatul este afară pe stradă) ș.a.m.d. Pentru a ajunge la o experiență originară (intuiție) a acestor obiecte, sunt necesare anumite experiențe senzoriale; dar experiența obiectelor ideale depășește întotdeauna experiența senzorială. Pentru aceasta este necesară o nouă formă de experiență: cea a intuiției categoriale. Există diferite tipuri de intuiție categorială, care corespund tipurilor obiectelor ideale (categoriale). Sarcina fenomenologiei este de a oferi o descriere a acestui nou câmp experiențial. Abia atunci va fi realmente clar ce se ascunde în spatele chemării „la lucrurile însele"; abia atunci se va clarifica cât de cuprinzător este de fapt „lucrul".

Ideile

O lărgire a conceptului de experiență care să includă și intuiția categorială duce în același timp la o lărgire a conceptului de obiect. De acum încolo

este perfect legitim din punct de vedere fenomenologic să vorbești despre un obiect, în măsura în care poți explica ce înseamnă să aduci la prezență intuitivă obiectul respectiv printr-un act de conștiință, sau mai multe. Invers, are sens să vorbești despre un obiect doar dacă știi ce înseamnă să-l aduci la o prezență intuitivă.

Husserl face uz de această extindere a conceptului de obiect atunci când vorbește de fenomenele generale (universale) în loc de fenomene individuale. Atunci când văd un măr, privirea mea este orientată asupra unui obiect real, individual. În mod corespunzător, actul judicativ categorial este îndreptat asupra unui obiect ideal, individual, atunci când afirm că mărul se află în plină floare. Din contră, sunt orientat către un obiect general (universal) atunci când încetez să mă interesez de ceea ce este valabil pentru un măr individual și mă concentrez în schimb asupra a ceea ce trebuie să fie în mod necesar valabil pentru orice măr. Renunț la interesul meu față de mărul individual în favoarea unei intenționalități orientate către esența generală, *eidos*-ul (ideea) de măr.[55]

Obiectele individuale, cum ar fi lucrurile particulare (mărul) sau faptele (mărul care este înflorit) sunt *contingente*, în timp ce esenței îi este proprie *necesitatea*. Fenomenul individual este contingent „pentru că el ar fi putut să fie altfel"; esența în schimb este necesară „tocmai pentru că nu poate să fie altfel". De exemplu, mărul nu se află cu necesitate acolo unde se află; aș putea să-l dezgrop și să-l plantez în altă parte. Din punct de vedere logic, este tot o contingență faptul că a fost în genere plantat sau că l-am plantat eu. Mai departe, este la fel de contingent faptul că mărul este așa cum este sau că e înflorit; pentru că vara, toamna și iarna nu are flori. Nu era necesar ca pomul să aibă mărimea sa actuală, așa cum nu era necesar nici ca ramurile lui să se fi dezvoltat obligatoriu așa cum sunt acum. Același lucru este valabil pentru rădăcini și pentru structura scoarței, pe scurt: pentru tot ce este particular, individual și, prin aceasta, pentru tot ce este logic contingent la acel pom.

Cu toate acestea, există totuși limite până unde pomul poate fi cu adevărat altfel – în cazul în care mai are rost să vorbim despre un pom. Un măr trebuie să fie în mod necesar ceva biologic; o piesă de recuzită de la teatru nu poate fi un măr – indiferent cât de asemănătoare este cu acesta. În plus, trebuie să fie o legătură între măr și mere. Un pom care rodește cele mai gustoase pere, dar niciodată mere, nu este deloc măr. Dacă trebuie în genere să numim ceva măr, atunci acest ceva trebuie să se dezvolte într-un anumit cadru. Dacă acest cadru e depășit, nu mai este vorba de un măr, ci

despre altceva. De exemplu, un măr încetează să fie un măr, atunci când este transformat în lemne de foc. Acest cadru, respectiv aceste limite, alcătuiesc esența, *eidos*-ul de măr. Deoarece esența formează cadrul necesar pentru înțelesul ființei unui măr, ea are valabilitate nu doar pentru mărul individual, ci determină ce trebuie să facă parte în mod necesar din fiecare măr posibil. Necesitatea de tipul esenței pretinde valabilitate universală, cu alte cuvinte: este un accident faptul că acest măr există, ba chiar că există meri în genere; dar dacă există meri, aceștia trebuie să se conformeze în mod necesar *legilor de esență* (*Wesensgesetze*) universal valabile pentru meri.

Aceste legi de esență nu trebuie confundate cu legitățile empirice de tip fizic, chimic, biologic, psihologic, economic, sociologic sau de alt tip. Astfel de legități empirice sunt contingente din punct de vedere *logic*, de exemplu legea gravitației, care prezintă următoarea corelație: $s = 1/2 \cdot g \cdot t^2$ respectiv $s = g \cdot t^2/2$. Din punct de vedere logic, ea ar putea să arate la fel de bine astfel: $s = 3/4 \cdot g \cdot t^2$ sau $s=1/2 \cdot g \cdot t^3$. Din punct de vedere pur factual, legea reprezintă o lege universală; strict logic însă, ea ar putea la fel de bine să fie altfel. Dacă vrem să dobândim o cunoaștere a unor astfel de legități, contingente din punct de vedere logic, precum legea gravitației, atunci trebuie să procedăm empiric și să facem experimente prin care care facultatea noastră de a sesiza legături este accentuată. Deoarece aceste legi logic contingente despre experiențe senzoriale trebuie totuși acceptate ca legi, ele au fost numite *legi empirice*. O lege empirică este un enunț universal, al cărui adevăr sau fals este logic contingent (de ex. „Toate corpurile cu viteza inițială 0 cad astfel încât mărimea drumului parcurs este egală cu jumătate din accelerație înmulțită cu pătratul timpului de cădere.") O lege empirică cuprinde așadar un obiect categorial (ideal), care poate fi cunoscut doar într-un act de conștiință care pleacă de la o experiență senzorială. Altfel stau lucrurile cu o lege de esență (de exemplu „Toți merii sunt ceva biologic".) Și o lege esențială este un enunț universal și cuprinde prin aceasta un obiect categorial (ideal); dar modalitatea prin care trebuie cunoscute legile de esență (necesare) diferă de cea a legilor empirice (contingente). O lege empirică trebuie confirmată prin experiența senzorială (așa-numita cunoaștere *a posteriori)*; o lege de esență poate fi în schimb cunoscută independent de experiența senzorială – ea este valabilă *a priori.*[56]

O lege de esență descrie o corelație universal necesară. Ea stabilește limitele care sunt valabile pentru un anumit domeniu obiectual și instituie prin aceasta limite și imaginației noastre, i. e. spune ce schimbări sunt permise dacă dorim în continuare să vorbim despre același domeniu obiectual. În

imaginația mea pot replanta mărul de sute de ori, îi pot modifica mărimea, greutatea, culoarea ş.a.m.d.; dar până la urmă ating un punct în care fantezia mea nu mai poate schimba nimic la măr, dacă mai vreau să mă refer la măr și nu la altceva. În măsura în care aflu limitele posibilităților de variație ale imaginației mele, aflu totodată cu ce formă universală și necesară de ființă trebuie să corespundă un obiect ca mărul.[57] Cu alte cuvinte: esența mărului este un obiect specific (ideal), care ajunge să fie dat direct, intuitiv pentru o conștiință atunci când această conștiință propune, în cadrul imaginației, variații ale domeniul obiectual – domeniu a cărui lege eidetică este instituită de esență – până când sunt atinse limitele posibilităților de variație imaginară. Husserl vorbește de aceea despre faptul că esența (eidos) este cunoscută printr-o variație *eidetică* – în contradicție cu una pur *empirică*[58], în cadrul căreia variază doar ceea ce e contingent, dar nu se caută să se meargă până la limitele posibilităților de variație. Alte denumiri pentru același fenomen sunt intuire a esenței sau sesizare a esenței[59], ideație[60] sau descripție eidetică[61]. Husserl, dar mai ales succesorii săi, vorbesc și de o reducție eidetică[62] în sensul că fenomenul singular, individual este redus la un nou obiect universal, la esență.

Hotărâtoare nu sunt însă denumirile utilizate de Husserl, ci faptul că a reînviat vechea concepție platonică despre ideile universale ca obiecte specifice.[63] Dar, contrar lui Platon, Husserl nu oferă o interpretare metafizică a acestor obiecte. Obiectualitatea esenței (eidos) se rezumă, fenomenologic vorbind, la faptul că există posibilitatea de a arăta prin ce modalitate această esență poate atinge starea de a fi dată în mod direct, intuitiv unei conștiințe. Ce poate fi esența dincolo de acestea reprezintă un lucru asupra căruia fenomenologul Husserl nu vrea să se pronunțe – tot așa cum se abține să răspundă la întrebarea ce este ceva independent de posibilitățile de a se prezenta conștiinței într-un mod direct si intuitiv.

Filosoful botanist

Prin conceptul lărgit de experiență, care cuprinde și variațiunea eidetică, și prin conceptul lărgit de obiect, care include și esența, Husserl poate să concretizeze programul filosofic al fenomenologiei. Fenomenologului îi revine sarcina de a descoperi cu ajutorul variațiunii eidetice legile esențiale ale tuturor domeniilor obiectuale conceptibile. Filosoful va trebui, asemeni

unui botanist, să cerceteze și să clasifice fiecare domeniu de obiecte din perspectiva legilor sale esențiale. Legile esențiale indică ce proprietăți îi revin în mod necesar unui obiect, în cazul că acesta trebuie să aparțină respectivului domeniu. Legile esențiale pot fi de aceea denumite și *legi ontologice* potrivit sensului pe care îl are ontologia ca „teorie (logos) despre ființă (*on*)". Programul fenomenologic cuprinde viziunea unei clasificări ontologice a tuturor domeniilor obiectuale.

Dar nu toate domeniile obiectuale prezintă același interes; Husserl se concentrează mai ales asupra unora dintre ele și clasifică legile ontologice esențiale în două grupe principale[64]: în *formale*[65] și *materiale*[66]. Sarcina ontologiei formale este de a explica ce înseamnă obiectualitatea în genere. Există ceva comun tuturor obiectelor – indiferent de proprietățile lor particulare.

Ontologia formală este contrapartea a ceea ce a fost înțeles în mod tradițional prin „logică formală" (denumită de Husserl și „apofantică formală"): în timp ce ultima elaborează principiile formale ale enunțurilor cu sens, prima se ocupă de obiectele acestor enunțuri. Logica formală spune ce trebuie să fie în mod necesar valabil pentru toate enunțurile cu sens, ontologia formală stabilește ce trebuie să fie în mod necesar valabil pentru toate obiectele posibile. Distincția dintre logica formală și ontologia formală, amintită deja în *Cercetările logice (1900-1901)*[67], dar discutată serios abia în *Logica formală și transcendentală* (1929), poate fi ilustrată prin următorul exemplu. „Concept" și „enunț cu sens" sunt două concepte fundamentale ale logicii formale; în mod corespunzător, în ontologia formală găsim o serie de concepte fundamentale cum ar fi „obiect", „stare de lucruri", „unitate", „multiplicitate", „număr", „relație" ș.a.m.d.[68] Un principiu al logicii formale spune: "Nici un enunț univoc nu poate fi atât adevărat, cât și fals în același timp"; principiul corespunzător din ontologia formală spune: „Un obiect nu poate fi atât P cât și non-P."

Concepția lui Husserl privind raportul dintre logica formală și ontologia formală se opune critic altor două teorii curente în filosofia contemporană. Pe de o parte, Husserl se deosebește de *psihologiști* precum John Stuart Mill (1806-1873), care concep legile logice și ontologice ca legități psihologice. Husserl susține, dimpotrivă, că acestea nu sunt legi ale psihicului (conștiinței), ci legi ale semnificațiilor, respectiv ale obiectelor. Mai mult, legile psihologice sunt descoperite prin intermediul experienței empirice, în timp ce principiile logice și ontologice trebuie relevate cu necesitate strictă printr-o variațiune eidetică.

Pe de altă parte, Husserl se delimitează de tendințele din cadrul *pozitivismului logic*, care culminează cu afirmația potrivit căreia logica nu spune de fapt nimic despre realitate, ci numai despre sistemul nostru conceptual, despre limbajul nostru. În acest context a fost susținută chiar și teza potrivit căreia logica ar stabili „doar" o serie de reguli ale jocului pentru un sistem dat de semne; riguros vorbind, am putea să alegem și alte reguli dacă considerăm oportun acest lucru. Ambele teze contrazic concepția lui Husserl cu privire la statutul logicii. Pentru el, legile logicii nu sunt ceva pe care îl putem alege sau inventa, ci ceva pe care îl aflăm printr-o variație eidetică. Legile logicii nu sunt nici un „simplu" set de reguli ale limbajului nostru. Logica definește legile necesare esențiale ale utilizării cu sens a limbajului, fapt care demonstrează că limbajul este orientat cu o necesitate esențială către o ierarhie de domenii obiectuale simple și complexe cu legi ontologice strict necesare. Pandantul logicii este întotdeauna ontologia: logica și ontologia sunt două laturi ale aceluiași lucru. Prin urmare, logica nu este doar o expresie a sistemului nostru conceptual, ci trimite la ontologie, care poartă asupra realității.

Ontologia *formală* stabilește cu o necesitate de esență ce anume are în genere valabilitate pentru un obiect[69]. Ea este „formală" în măsura în care face abstracție de toate raporturile unui obiect, cu excepția acelora care țin în genere de ființa unui obiect. Ontologiile *materiale*, dimpotrivă, respectă deosebirile esențiale care există între diferitele tipuri de obiecte (numite și regiuni obiectuale sau regiuni esențiale).[70] Ontologia materială este „materială", ea are un conținut care trece de formele pure care se referă la un obiect ca atare. Fiecare tip de obiect (fiecare regiune esențială) are propria sa ontologie materială, ontologie care dezvăluie legitățile esențiale valabile tocmai pentru acest tip de obiect. În cercetarea diverselor ontologii materiale, fenomenologul se dovedește a fi, în sens propriu, un filosof botanist.

Un exemplu[71] de ontologie materială (sau „regională") este *filosofia naturii*, care poate fi subîmpărțită la rândul ei într-o ontologie a fizicului, a chimicului, a biologicului ș.a.m.d. Un alt exemplu este ontologia *corporalității*: ce înseamnă să fii un corp cu o conștiință? Care sunt proprietățile esențiale ce aparțin unui astfel de corp? Ontologiei corporalității îi corespunde o ontologie a *sufletescului*, o determinare esențială a eului conștient înzestrat cu un corp. Pe această bază poate fi elaborată o ontologie a *spiritualului*, adică o determinare esențială a ceea ce aparține în mod necesar fiecărui obiect cultural. Astfel de obiecte culturale sunt: statele, instituțiile publice, cărțile, piesele muzicale, dar și obiectele de uz cotidian cum sunt mesele,

scaunele, lămpile, perdelele ş.a.m.d. – pe scurt, orice obiect fizic asupra căruia un om (în general: un eu) şi-a exercitat influenţa, incluzându-le în viaţa culturală.

Ontologiile materiale sunt independente de experienţele senzoriale – ele au valabilitate *a priori*. Ele formulează limitele şi corelaţiile necesare pentru regiunile obiectuale la care se face referire şi determină ce trebuie să fie valabil pentru un anumit tip de obiecte în măsura în care ele există. Aceste legi de esenţă nu spun însă dacă aceste obiecte există *de facto* – Husserl a pus de la bun început între paranteze întrebarea referitoare la existenţa obiectelor. Dar dacă există în genere obiecte, atunci ele se supun legilor de esenţă diferite ale domeniului obiectual de care ţin. Aceasta înseamnă: dacă în viaţa de zi cu zi sau din cadrul unei ştiinţe particulare ne ocupăm de un anumit obiect, de exemplu studiem fizică, biologie, psihologie sau sociologie, cercetările noastre vor fi întotdeauna dependente de limitele stabilite de legile esenţiale în cadrul domeniului obiectual în care acţionează. Dacă în cercetările noastre empirice (senzoriale) depăşim o lege esenţială şi tratăm un obiect dintr-un domeniu (de exemplu un om) în aceeaşi manieră cum o facem cu un obiect dintr-un domeniu total diferit (de exemplu din fizicul pur), atunci pe termen lung facem o greşeală gravă – indiferent de cât de exact vom fi procedat în rest în cercetările noastre. În acest fel, ontologia materială, „apriorică", se dovedeşte a fi un criteriu de critică a cunoaşterii pentru ştiinţele empirice „bune" şi „rele".

Reducţie şi constituire

Husserl a radicalizat conceptul de experienţă în măsura în care orice raportare «intuitivă» era restrânsă la ceea ce este experimentat (condiţie neîndeplinită de simpla «vizare») şi a deschis prin aceasta un câmp de experienţă vast. De acum nu se mai poate vorbi doar de obiectele reale, mijlocite prin intermediul simţurilor (de exemplu mărul), ci şi de o cunoaştere a stărilor de lucruri (de exemplu că mărul se află în grădină), a unor însumări (de exemplu 10 pomi în grădina din faţă şi 14 pomi în grădina din spate) ş.a.m.d. Chiar şi esenţa necesară universal valabilă (de exemplu ideea de măr) poate face obiectul experienţei şi nu doar al unei vizări. Este sarcina fenomenologului de a reflecta asupra actelor de conştiinţă în care aceste obiecte diverse sunt cunoscute prin modul lor direct de a fi date unei conştiinţe. Prin faptul că fenomenologul se apleacă asupra acestor acte de conştiinţă, el devine capabil

să descrie obiectul în datul său nemijlocit, fără a mai fi nevoit să țină seama de tot felul de explicații, teorii, ipoteze și presupuneri posibile, mai mult sau mai puțin bine întemeiate. El nu face aici nici un fel de ocolișuri, ci se îndreaptă direct „către lucrul însuși" și descrie obiectul în datul său direct ca fenomen „pur" (adică ateoretic).

Obiectul și semnificațiile sale diferite sunt însă doar un aspect cu care se confruntă fenomenologul atunci când se apleacă asupra actelor de conștiință prin care obiectele sunt cunoscute în modalitatea lor originară. Pe lângă obiect și semnificația sa, în act este conținută și modalitatea în care obiectul este cunoscut. Pe lângă latura „cogitatum"-ului (obiectul), actul intențional are și o latură legată de „cogito". În măsura în care fenomenologul se referă la act ca întreg, devine posibil să descrie ambele laturi. Mărului real îi corespunde o serie întreagă de adumbriri prin care mărul este perceput. Stării de lucruri „Mărul se află în grădină" îi corespund o serie de intuiții categoriale specifice. Iar esenței mărului îi corespund o serie de experiențe în care variațiile imaginare determină limitele acestei experiențe. Fenomenologului îi revine sarcina de a descrie ambii poli ai actelor în întreaga lor complexitate. Cu alte cuvinte: fenomenologul trebuie să descrie fenomenele atât ca obiecte ale experienței („cogitata"), cât și ca experiențe ca atare („cogitos").

În descrierea acestor fenomene, fenomenologul cercetează „lucrul însuși". O dată cu aceasta, îi devine însă limpede că, în cele mai multe cazuri, lucrul nu îi este dat nicidecum într-un mod neproblematic; deoarece ceea ce considerăm în viața cotidiană ca fiind dat se bazează de fapt pe o serie de presupoziții de care de obicei nu ținem seama. De exemplu, starea de lucruri „Mărul se află în grădină" poate dobândi bogăție intuitivă doar într-un act categorial, care presupune la rândul său că mărul este cunoscut nemijlocit într-un act prin care îl văd, îl miros sau îl simt. Un astfel de act al vederii, auzului sau simțului presupune la rândul său un flux de acte în care mărul iese la iveală prin „adumbririle" sale. Aceste „adumbriri" își găsesc presupoziții, la rândul lor, în latura specifică lui „cogito", care se bazează iarăși pe alte presupoziții ș.a.m.d. Deoarece fenomenologul descrie fenomenele așa cum apar ele în acte, devine limpede pentru el că aceste fenomene reprezintă o verigă într-o *ierarhie de acte,* unde un act îl presupune pe celălalt ca o condiție necesară. Pentru Husserl, un act este „constitutiv" pentru un alt act, așa cum și un obiect „se constituie" atunci când actul prin care obiectul se dezvăluie este el însuși determinant.[72]

Conceptul de *constituire* apare deja de timpuriu în opera lui Husserl[73], în *Cercetări logice,* de obicei în legătură cu actele categoriale constitutive.[74]

Abia din 1905 devine el un cuvânt-cheie și rămâne așa până la moartea lui Husserl, în 1938. Acest lucru se leagă de faptul că Husserl dorește, în jurul anului 1905, să imprime fenomenologiei o nouă orientare, nemaivorbind de o fenomenologie în genere ci de *o fenomenologie transcendentală*. În cadrul acesteia, constituirea este pandantul așa-numitei *reducții transcendental-fenomenologice*, problema principală a gândirii sale târzii.

Ce trebuie înțeles exact prin „fenomenologie transcendentală" și „reducție transcendental-fenomenologică" este obiect de controversă. Husserl întreprinde el însuși mai multe încercări de a lămuri aceste lucruri, iar cercetarea husserliană oferă trei, patru sau mai multe „căi de reducție"[75]. Faptul că aceste căi par a se intersecta nu simplifică cu nimic lucrurile.

Reducție înseamnă „reducerea unui lucru la altul". Husserl se referă, dincolo de aceasta, la o reducere a obiectelor la actele prin care acestea sunt constituite. În mod obișnuit noi considerăm obiectele ca fiind date. Mai mult, le cercetăm și analizăm din diverse puncte științifice de vedere, dar nu punem întrebarea referitoare la condițiile care trebuie să fie îndeplinite pentru ca obiectele în genere să se poată da într-o modalitate originară. Pentru a putea pune o asemenea întrebare și răspunde la ea e nevoie de o modificare de atitudine. Atenția noastră nu mai trebuie să se îndrepte doar asupra obiectelor, ci și asupra actelor prin care acestea ajung, într-o modalitate mai mult sau mai puțin originară și directă, în câmpul nostru vizual. Acum iese la iveală că obiectele și experiențele au o serie de presupoziții necesare sub forma unei ierarhii de acte constitutive.[76] Obiectul experienței „mundane" este astfel redus la un număr de acte constitutive, acte care trebuie situate înainte de accesul originar la obiect și care acționează totodată în calitate de condiții necesare ale acestuia. Astfel de condiții ale experienței, care o preced și îi imprimă caracterul specific, se numesc de la Kant încoace condiții *transcendentale*. Acesta este fundalul pe baza căruia trebuie înțelese cuvintele lui Husserl despre o reducție transcendental-fenomenologică a obiectelor experienței la actele constitutive.

Terminologia lui Husserl și modalitatea sa complicată de expunere duc nu arareori la neînțelegeri cu privire la intenția lui propriu-zisă. Ne confruntăm cu astfel de dificultăți în cazul conceptului de reducție, de exemplu, dacă înțelegem prin aceasta „diminuare" sau „reducere", de exemplu ca atunci când vorbim de o „reducere a cheltuielilor publice pentru prevenirea bolilor". Husserl leagă reducția sa transcendental-fenomenologică și de faptul de „a face abstracție" de ceva cu privire la obiect[77], de exemplu de întrebarea dacă acesta există și dacă are în cele din urmă proprietățile pe

care i le atribuim în mod obişnuit. Dar intenţia lui principală este alta. Reducţia nu trebuie să aducă o pierdere, ci dimpotrivă, un câştig: noi nu avem posibiliatea de a vedea doar obiectul, ci şi modalităţile obiectului, precum şi ierarhia actelor constitutive. Noi facem abstracţie de ceva tocmai pentru a obţine prin aceasta acces la actele constitutive. Dar şi aceste „acte constitutive" oferă uşor prilej pentru interpretări eronate. „Constituire" înseamnă în limbajul cotidian stabilire sau alcătuire, aşa cum reiese de exemplu din expresia: „S-a constituit directoratul unei asociaţii". Este implicat aici că direcţiunea şi-a „stabilit" condiţiile de lucru, după ce a fost „alcătuită", respectiv aleasă în acord cu statutul asociaţiei. Husserl depăşeşte cu mult această semnificaţie a cuvântului. Actele constitutive nu „alcătuiesc" obiectul, ele nu îl „stabilesc". Faptul că în grădină se află un măr, de exemplu, nu se datorează privirii constituante prin care văd pomul. Starea de lucruri „În grădină se află un măr" poate fi dată pe deplin intuitiv mai degrabă atunci când am şi o trăire vizuală a mărului, în vreme ce reciproca e imposibilă. Actul privirii este o condiţie necesară prezentării în intuiţie a stării de lucruri, fiind în acest sens „constitutiv". Aici nu există „alcătuire", „creare" sau „stabilire", ci un raport de condiţionare care precede orice experienţă, putând fi de aceea numit transcendental. „Fenomenologia transcendentală" a lui Husserl, în schimb, n-are nimic de-a face cu „meditaţiile transcendentale" orientale; ea reflectă mai degrabă ceea ce survine în actele de conştiinţă ca presupoziţie în vederea unei descrieri riguroase, pure (deci ateoretice), a corelaţiei „cogitatum"-„cogito", laolaltă cu raporturile interne ale acesteia.

Înseamnă aceasta că nu putem spune că „în grădină se află un măr" fără a vedea efectiv mărul? Nicidecum, deoarece putem să facem constatarea că în grădină se află un măr şi atunci când, de exemplu, ne aflăm seara în sufragerie şi vorbim despre ce se află în grădină. Însă a vorbi despre o stare de lucruri nu este sinonim cu a avea o intuiţie directă a acesteia. Când „vorbim despre ceva", atunci doar *îl vizăm*; este vorba de acte signifiante (de simplă vizare). O intuiţie directă a stării de lucruri presupune însă că am văzut mărul. Deci, dacă un act A trebuie să fie constitutiv pentru un act sau un obiect B (adică A este o condiţie necesară a lui B), atunci aceasta nu exclude că „putem vorbi" despre B fără a şti ceva despre A. Pe de altă parte, B trimite din punct de vedere transcendental-fenomenologic la A, deoarece B se poate da în mod originar doar atunci când A este prezent. Coapartenenţa dintre A şi B se referă astfel mai puţin la obiectele şi actele individuale izolate, ci mai degrabă la faptul că, pentru a se putea da într-o modalitate intuitivă, un anumit *tip B* de obiecte sau acte (de exemplu un obiect categorial),

trebuie să presupună în mod necesar că există acte directe, intuitive de *tipul A* (de exemplu percepții)[78]. Astfel de corelații dintre diverse tipuri pot fi cunoscute de către fenomenolog în măsura în care se îndreaptă către actul individual, cum ar fi trăirea vizuală a unui măr, și către actul categorial prin care constatăm că mărul se află în grădină. Printr-o variație eidetică a actelor, fenomenologul cunoaște că există anumite corelații esențiale între diferitele tipuri de acte. Abia atunci când fiecare obiect este redus la acel act prin care este cunoscut, și fiecare act la un anumit tip de act, care la rândul lui trebuie subordonat unei ierarhii de tipuri de acte, abia atunci se poate spune că reducția transcendental-fenomenologică este gândită până la ultimele consecințe.

Eul și lumea vieții

Critica materialismului și psihologismului din primul volum al lucrării *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice, 1900) este îndreptată împotriva oricărui naturalism și este preponderent negativă. O dată cu dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei transcendentale, Husserl își expune critica drept alternativă pozitivă la naturalism. Aceasta își atinge punctul culminant în opera târzie *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală, apărută în 1936 într-o formă neterminată). Fenomenologia dezvoltată de el se află în contradicție cu imaginea despre lume, consecință a revoluției din științele naturii, dominantă de la Galilei (1564-1642) încoace. După Galilei, putem să distingem între lumea în sine, „obiectivă" și lumea „subiectivă", așa cum ne apare nouă oamenilor. Pentru Galilei, lumea obiectivă este identică cu o lume fizică, dotată cu întindere spațio-temporală, care poate fi descrisă cu ajutorul matematicii și geometriei.[79] Lumea subiectivă, dimpotrivă, este cea cunoscută din viața noastră cotidiană, și anume o lume de obiecte colorate, perceptibile, care emit sunete și au un gust anume. Pentru Galilei, culorile, zgomotele și gusturile – ca să nu mai vorbim de valori – nu țin de lumea în sine, ci de felul în care noi avem experiența acestei lumi. Lumea „autentică", obiectivă este, din contră, fără culoare, sunet, miros și gust.

Pentru Husserl, această imagine modernă a lumii, construită prin intermediul științelor naturii, este un mit. Dacă vrem să trecem dincolo de acest mit trebuie să reconstruim felul în care Galilei aborda problemele.[80]

Lumea pe care o experimentăm zilnic este după Husserl o lume empirică înzestrată cu culori, forme, sunete, mirosuri și gusturi. Această lume perceptibilă ne-o putem imagina într-o multitudine de feluri; dar indiferent cât de mult o modificăm în imaginația noastră, ea rămâne o lume de culori, forme, sunete, mirosuri și gusturi. În comerțul cotidian cu această lume perceptibilă, putem ajunge în situații în care trebuie să facem măsurători, de exemplu să măsurăm lungimea unor bucăți de lemn atunci când vrem să construim o barcă. Cu cât sunt mai diferențiate sarcinile pe care ni le impunem, cu atât devine mai complicată tehnica noastră de măsurare. Ceea ce la prima vedere pare a fi o suprafață plană se dovedește a fi, la o măsurare mai atentă, o suprafață ușor curbată. O dată cu dezvoltarea unor instrumente de măsurare tot mai precise apare ideea unei suprafețe complet plane, a unui cerc perfect, a unei linii perfect drepte. Astfel de obiecte nu vom întâlni niciodată în mediul nostru perceptibil: ele definesc un nou domeniu obiectual de cazuri limită ideal-tipice, care sunt accesibile doar unei gândiri pur geometrice, respectiv matematice.[81] Galilei cunoștea deja o geometrie pură, foarte dezvoltată, și de aceea nu problematiza felul în care domeniul obiectual al geometriei și metoda geometrică trimit către lumea percepută într-un mod preștiințific și la tehnica de măsurare utilizată în această lume. În schimb, el asuma în mod naiv geometria ca dată și mergea chiar un pas mai departe, declarând lumea geometrică ca lumea „autentică", „obiectivă", iar lumea pe care o cunoaștem prin măsurătorile noastre zilnice înțelegând-o doar ca pe o apropiere de lumea „adevărată". După această „obiectivare" („ipostaziere") a lumii geometrice, următorul pas era deja stabilit: cu cât măsurătorile pe care putem să le efectuăm sunt mai precise, cu atât rezultatele obținute sunt mai „obiective"; deoarece culorile, sunetele și mirosurile pot fi supuse măsurătorilor exacte doar într-o măsură limitată, ele sunt în consecință mai puțin „obiective" decât întinderea temporală și spațială; *ergo*, doar realitatea extinsă în timp și spațiu este „obiectivă", în timp ce culorile, sunetele și mirosurile sunt ceva doar „subiectiv".

Pentru Husserl, acest mod de a vedea lucrurile nu poate fi susținut. Lumea pur geometrică, extinsă în timp și spațiu, trebuie privită drept ceea ce este: un caz limită. Acest caz limită alcătuiește *un domeniu obiectual constituit,* deoarece actele prin care obiectele geometrice pot fi cunoscute în modul cel mai direct presupun cu necesitate o serie de acte prin care avem acces la o lume perceptibilă de culori, sunete, mirosuri și forme. Această lume – sau acest domeniu obiectual – Husserl o denumește *lumea noastră a vieții (Lebenswelt).* Ea are o anumită structură eidetică, o anumită „tipologie".

Uneori, Husserl desemnează prin lumea vieții și structura eidetică a acesteia.[82] Fiecare obiect se referă în ultimă instanță la această lume a vieții, care trebuie înțeleasă ca o lume perceptibilă[83] cu o anumită structură eidetică. Deoarece lumea vieții apare ca o condiție necesară a oricărei experiențe, ea poate fi desemnată, pe bună dreptate, drept o condiție transcendentală.

Contrariul lumii transcendentale a vieții este așa-numitul *ego transcendental*. Fiecare obiect se referă la o serie de acte posibile prin care el poate fi cunoscut. Aceste acte fie sunt ele însele acte perceptive, fie sunt constituite din astfel de acte. Fluxul actelor perceptive este orientat, pe latura „cogitatum" a intenționalității, asupra lucrurilor perceptibile, identice cu sine. Acestora le corespunde, pe latura „cogito", faptul că fluxul actelor conștiinței nu este pur și simplu o sumă de experiențe izolate, incoerente, ci că acestea își dovedesc reciproca apartenență prin aceea că țin de unul și același ego. Ego-ul conferă unui flux de conștiință coeziune, respectiv el produce identitatea într-o diversitate de acte felurite. Ego-ul nu este un „lucru" asemeni celorlalte lucruri care apar ca obiecte în fața conștiinței, ci este ceea ce creează o legătură în cadrul cunoașterii lucrului, mai precis: legătura însăși, un „pol" după care se orientează toate actele de conștiință. Ego-ul ca *pol de identitate* în fluxul conștiinței[84] este condiția pentru ca ceva să poată fi cunoscut. Acest pol de identitate împiedică dizolvarea fluxului experienței în acte de conștiință disparate, fluctuante. Deoarece ego-ul ca pol de identitate este o presupoziție a oricărei experiențe posibile, Husserl îl poate numi ego transcendental.

Teoria lui Husserl despre ego-ul transcendental se numără printre elementele cele mai complicate ale fenomenologiei sale. În ediția princeps a lucrării *Cercetări logice* (1900-1901), Husserl contestă că discursul despre „ego" ar avea vreo bază fenomenologică. În ediția a doua, din 1913, recunoaște această posibilitate[85], iar în filosofia sa târzie teoria despre ego capătă o importanță centrală. Definirea ego-ului drept acela care asigură identitatea de sine a fluxului conștiinței străbate întreaga operă târzie. Dar Husserl merge mai departe. Ego-ul nu este numai „un pol de identitate vid", un „punct" fix la care pot fi reduse experiențele; el trebuie conceput mai degrabă ca unitate care se constituie permanent prin fluxul de conștiință. Ego-ul nu este nici o simplă „sumă" de acte de conștiință, nici un pol de identitate „vid", ci o identitate constituită de conștiință, care se află într-o continuă dezvoltare prin faptul că fluxul conștiinței se mișcă de la act la act. Aceasta înseamnă: ego-ul se constituie ca un „eu personal" static, durabil. Dar nici această determinare nu este suficient de precisă, pentru că ego-ul nu este doar o

identitate pe latura lui „cogito", ci el abia conferă coeziune fluxului de acte ca atare. Ego-ul trebuie perceput în *concretețea* (*Konkretion*)[86] sa deplină, care constă în faptul că eul meu nu cuprinde doar corelația trăirilor obiectului, ci și o anumită corelație în obiecte, în măsura în care au fost cunoscute de mine și au contribuit la concretizarea ego-ului meu. Ego-ul concret este coeziunea fluxului conștiinței aflat în unitate cu lumea pe care o cunoaște. Acest ego complet dezvoltat, înțeles ca unitate în fluxul intenționalității, este numit de Husserl *transcendental*.

Acest ego transcendental nu trebuie confundat cu „ego-ul empiric", a cărui existență o presupun în mod naiv atunci când mă înțeleg pe mine însumi, în atitudinea naturală, ca obiect printre alte obiecte în lume. Toate acestea au fost „puse între paranteze" de Husserl. Astfel, fenomenologul se confruntă cu ego-ul transcendental atunci când se îndreaptă înspre acel flux de acte care rămîne când se face abstracție de toate în afară de fenomenele pure.

În acest context apare o problemă delicată. O dată cu atitudinea naturală și obiectele ei, fenomenologul nu numai că pune între paranteze toate teoriile despre obiecte și existența sa proprie, dar face abstracție și de existența celorlalți. Prin analiza fenomenologică s-a găsit desigur pe sine, respectiv ego-ul său ca presupoziție transcendentală a fluxului experienței. Dar ce se întâmplă cu ceilalți, cu toți cei care nu sunt eu însumi? Cum ajung la „ceilalți" dacă am făcut deja abstracție de existența lor? Cum să evit oare să ajung într-un solipsism[87] fenomenologic, potrivit căruia în afară de mine nu mai există alte ființe conștiente?

Dacă problema are vreo soluție, ea trebuie găsită în cadrul problematicii transcendental-fenomenologice a constituirii. Întrebarea se pune atunci astfel: cum se constituie o experiență, astfel încât să existe un alt ego decât al meu? Husserl se ocupă amănunțit de această întrebare în lucrarea *Cartesianischen Meditationen* (Meditații carteziene) din 1929. Eu încep cu propria mea experiență ca experiență a unui ego concret, adică a unei unități în cadrul unui flux de experiență cu o anumită lume obiectuală în jur. Deoarece lumea obiectuală face parte din ego-ul concret, și corpul meu ține de acesta. Corpul meu nu este doar un corp întins precum mesele, scaunele și casele; el se distinge de acestea prin faptul că este legat de un ego concret. În măsura în care am experiența corpului meu, eu îl aflu ca pe ceva ce ține de aici.[88] Corpul meu este întotdeauna caracterizat printr-un „aici", în vreme ce corpurile celelalte sunt ceva care se află „acolo". La un moment dat apare în câmpul meu de experiență un corp care execută exact aceleași mișcări pe

care le-ar fi putut executa corpul meu dacă ar fi fost „acolo”.[89] Această asemănare este dată nemijlocit ca fapt cunoscut. Nu este dat însă faptul că acel corp de „acolo” are anumite acte de conștiință, legate direct de mișcările sale. Întrebarea este, deci, cum ajung să interpretez corpul de „acolo” drept corp cu o altă conștiință decât a mea.

Aici este problema: deoarece corpul celuilalt „dat” se comportă așa cum s-ar fi putut comporta propriul meu corp, eu pot să consider *prin analogie* acest corp străin ca fiind corpul unei alterități. Și deoarece corpul celuilalt este caracterizat prin faptul că este încarnarea unui ego concret cu un flux autonom de conștiință, eu pot, prin experiența corporalității altuia, să am experiența celuilalt ca ego conștient concret. Prin acest raționament analogic am constituit, pe bază fenomenologică, raportul dintre ego-ul meu propriu și ceilalți. Pe această bază putem constitui, într-o comunitate transcendentală, o serie de obiecte culturale (de exemplu state, instituții publice), care trimit dincolo de propriul meu ego.

Teoria husserliană, potrivit căreia ego-ul are experiența „celuilalt” printr-un raționament analogic, se sprijină pe o tradiție care ajunge până la Descartes (1596-1650). Recursul la raționamentul analogic este semnificativ pentru aceasta – și Dilthey, de exemplu, se folosește de el. Husserl însă conferă argumentului o turnură specială. De obicei, raționarea prin analogie constă în a deduce din faptul că celălalt are un corp asemănător cu al meu faptul că acest corp este și el purtător al unei conștiințe, ale cărei acte de conștiință seamănă cu ale noastre. Pentru Husserl, actele de conștiință sunt însă de la bun început parte a unui ego concret cu corporalitate proprie; el este preocupat de analogia dintre corpul nostru viu un alt corp, asemănător trupului nostru. Prin urmare, analogia privește corpul celuilalt ca un trup (*Leib*) fără a înțelege acest corp străin ca ceva legat de fluxul de conștiință aflat în spatele acestuia. Dacă caracterul de corp viu al celuilalt a ieșit la iveală, atunci restul urmează de la sine; căci corporalitatea (*Leiblichkeit*) implică întotdeauna o conștiință, deoarece constituie o parte a ego-ului concret.

Obiecția potrivit căreia experiența propriului corp ar fi o trăire interioară și nu experiența unei trăiri exterioare – prin care prăpastia dintre experiența corpului nostru și cea corpului celuilalt corp străin este de netrecut[90] – nu-l atinge pe Husserl. Replica lui ar fi că argumentul său nu are de-a face cu o trăire a corpului meu „dinspre interior”, ci cu posibilitatea experienței unei corespondențe exacte dintre corpul celuilalt și corpul meu, așa cum îl cunosc „din afară” ca parte a totalității vieții mele concrete.

Totuși, nu se poate trece cu vederea faptul că „celălalt" este pentru Husserl ceva derivat, iar experiența alterității este întotdeauna ceva mijlocit. În mod similar cu restul, și celălalt este determinat în mod primar ca fenomen, ca obiect care este accesibil numai dinspre ego-ul meu. În ultimă instanță, toate determinările ontologice sunt la Husserl subordonate problemei modului în care cunosc diferitele tipuri de obiecte. Dintru început, ontologia este subordonată, pe linia teoriei cunoașterii, problemei întemeierii[91], și anume întrebării ce experiențe sunt necesare pentru a obține un acces direct la lucrul însuși. Se pare că aici Husserl are prejudecăți. În scrierile sale târzii se accentuează atât de mult rolul ego-ului transcendental, încât fenomenologia lui manifestă tendințe spre o filosofie *idealistă*, unde totul este dependent de ego. Problema este în ce anume va consta această dependență. Pentru început e limpede că, potrivit filosofiei lui Husserl, poate exista doar ceea ce are în principiu posibilitatea de a deveni obiect pentru conștiință. Dar se pare că adeseori Husserl merge mai departe și susține că existența lumii este deja pe deplin determinată prin această posibilitate. În acest caz, ego-ul transcendental ar fi propriu-zis temeiul pentru faptul că există în genere o lume; el ar avea atunci rolul unui „fapt originar" absolut necesar. În alte pasaje, dimpotrivă, Husserl nu adoptă o poziție atât de radicală. Cu privire la problema idealismului, poziția lui Husserl nu este încă lamurită, constituind o provocare pentru succesorii săi. Una din temele principale ale *mișcării fenomenologice* este așadar atitudinea care trebuie adoptată față de tendințele idealiste din perioada târzie a lui Husserl.

Scrierile lui Husserl

Husserliana: Edmund Husserl: Gesammelte Werke. Band 1 et sqq. Den Haag 1950 ș.u. (cuprinde o ediție critică a cărților și însemnărilor lui Husserl și este editată de Arhivele Husserl din Louvain) (=*Huss*).

Logische Untersuchungen. 1. Auflage in 2 Bänden. Halle a. d. S. 1900/01; 2., umgearbeitete Auflage in 3 Bänden 1913. Text der 1. Und der 2. Auflage in den Husserliana:

Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Hg. von E. Holenstein. Den Haag 1975 (*Huss* 18 = *Lu* 1).

Zweiter Band, erster und zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hg. von U. Panzer. The Hague/Boston/Lancaster 1984 (*Huss* 19. 1 și 19. 2 = *LU* 2. *1* și *LU* 2. 2).

Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos Band I, 1910/11, 289-341. Republicat în: Quellen der Philosophie 1. Frankfurt/M. 1965 (= *PhW*).

Erfahrung und Urteil. Redigiert und hg. von L. Landgrebe. Prag 1939. 4. Auflage mit Nachwort und Register von L. Eley. Hamburg 1972 (=*EU*).

Bibliografii

Brand, G.: Husserl-Literatur und Husserl. In: Philosophische Rundschau 8, Heft 4. Tübingen 1960, 261-289.

Lapointe, F.: Edmund Husserl and his Critics: An International Bibliography (1849 – 1979). Oslo 1980.

Maschke, G./Kern, I.: Husserl-Bibliographie. In: Revue internationale de Philosophie 19, fascicule 1-2. Bruxelles 1965, 153-202.

Literatură secundară

Adorno, Th. W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart 1956. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1972.

Aguirre, A. F.: Genetische Phänomenologie und Reduktion. Phaenomenologica 38. Den Haag 1970.

–: Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt 1982.

Belussi, F.: Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie. Freiburg/München 1990.

Bernett, R./Kern, I./Marbach, E.: Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg 1989.

Boehm, R.: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Phaenomenologica 26. Den Haag 1968.

De Boer, T.: The Development of Husserls Thought. Phaenomenologica 76. The Hague/Boston/London 1978.

Brand, G.: Welt, Ich und Zeit. Den Haag 1955.

Dummett, M.: Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt /M. 1988.

Fink, E.: Studien zur Phänomenologie, 1930-1939. Phaenomenologica 21. Den Haag 1966.

Heidegger, M.: Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung. In: Gesamtausgabe. Band 20. Frankfurt/M. 1989, 13-182.

Held, K.: Lebendige Gegenwart. Phaenomenologica 23. Den Haag 1966.

Hermann, F.-W. von: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt/M. 1981, 2. Aufl. 1988.

Hoyos Vasquez, G.: Intentionalität als Verantwortung. Phaenomenologica 67. Den Haag 1976.

Ingarden, R.: Innforing I Edmund Husserl fenomenologi. 10 Oslo-forelesninger 1967. Overs. Fra tysk av P. F. Christiansen. Oslo 1970 (ide og tanke. 23/24).

Jamme, Ch./Pöggeler, O. (Hg.): Phänomenologie in Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt/M. 1989.

Janssen, P.: Geschichte und Lebenswelt. Phaenomenologica 35. Den Haag 1970.
–: Edmund Husserl. Einführung in seiner Phänomenolgie. Freiburg/München 1976.
Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964.
Kolakowski, L.: Die Suche nach der velorenen Gewibheit: Denk-Wege mit Edmund Husserl. München/Zürich 1986.
Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963,
–: Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg 1982.
Marx, W.: Die Phänomenolgie Edmund Husserls. München 1987.
Niehaus-Pröbsting, H.: Überredung zur Einsicht: der Zusammenhang von Philosophie und Rethorik bei Platon und in der Phänomenologie. Frankfurt/M. 1987.
Noack, H. (Hg.): Husserl. Darmstadt 1973.
Orth, E. W. (Hg.): Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Freiburg/München 1991.
(Hg.): Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg/München 1989.
Prechtl, P.: Husserl zur Ein führung. Hamburg 1991.
Rosen, K.: Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendental Philosophie. Meisenheim a. G. 1977.
Schuhmann, K.: Husserls Staatsphilosophie. Freiburg/München 1988.
Sepp. H. R. (Hg.): Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Freiburg/München 1988.
Sokolowski, R.: The Formation of Husserl's Concept of Constitution. Phaenomenologica 18. The Hague 1964 (Reprint The Hague 1970).
Sommer, M.: Husserl und der frühe Positivismus. Frankfurt/M. 1985.
Ströker, E.: Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt/M. 1987.
Sukale, M.: Denken, Sprechen und Wissen. Logische Untersuchungen zu Husserl und Quine. Tübingen 1988.
Szilasi, W.: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen 1959.
Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. 2. Aufl. Berlin/New York 1977.]
Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967.
Wälde, M.: Husserl und Schapp: Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewubtseins zur Philosophie der Geschichten. Basel/Stuttgart 1985.
Waldenfels, B.: In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt/M. 1985.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 31.
2 Van Breda, H. L.: Die Rettung von Husserls Nachlab und die Gründung des Husserl-Archivs. In: Husserl et la pensee moderne. Ed. Par H. L. Van Breda et J. Taminiaux. Phaenomenologica 2. La Haye 1959, 44.

3 Van Breda 1959, 49 et sq.
4 Van Breda 1959, 67 et sqq.
5 Husserl, *PhW*, 8
6 Husserl, *LU1*, 63 et sqq.
7 Husserl, *PhW*, 14.
8 Husserl, *PhW*, 13.
9 Husserl, *PhW*, 32 et sqq.
10 Husserl, *LU1*, 89.
11 Husserl, *LU1*, 65 et sqq. şi 159 et sqq. *PhW*, 18 et sqq.
12 Husserl, *LU1*, Kapitel 7.
13 Husserl, *LU1*, 181 et sq.
14 Husserl, *Huss 3.1*, 61 et sg (1913).
15 Husserl, *LU2.1*, 10.
16 Husserl, *LU2.1*, 6.
17 Fink, 1966, 80 et sg, 107 et sg şi 111.
18 Husserl, *Huss 3.1*, 203 şi 225 et sqq. (1913).
19 Husserl, *LU2.1*, 11; *Huss 3.1*, 10 şi 59 et. sq. (1913).
20 Husserl, *LU2.1*, 353.
21 Pentru ocurenţele «intenţionalităţii» v.: Husserl, *LU 2.1*, 377 et sq. «Intentio»/«Intentum»: Heidegger, Gesamt 20, 60 et sqq. (1925); Gesamt 24, 81et sq. (1927). «cogito»/«cogitatum»: Husserl, *Huss 1*, 13 et sqq. şi 70 et sq.
22 Husserl, *Huss 10*, 336 (1909).
23 Brentano, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Band 1. Leipzig 1924, 124f (1874).
24 Husserl, *LU2.1*, 389 et. sqq.; cf. Heidegger, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24. Frankfurt/M. 1975, 83 et sqq. (1927).
25 Husserl, *LU2.1*, 385 et. sqq.; cf. Heidegger, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24. Frankfurt/M. 1975, 86 et sqq. (1927).
26 Landgrebe 1963, 11 et sq.
27 Husserl, *LU2.1*, 358 et. sq.
28 Husserl, *Huss 1*, 80 (1929).
29 Husserl, *Huss 3.1*, 84 (1913).
30 Husserl, *LU2.1*, 52 et sq.
31 Husserl, *Huss 3.1*, 297 (1913).
32 Husserl, *LU2.2*, 621 et sq.
33 Husserl, *Huss 10*, 107 (1905-10).
34 Husserl, *Huss 3.1*, 250 et sq. (1913); *Huss 9*, 203 et sq. (1925); *EU*, 195 (1939).
35 Husserl, *Huss 10*, 107 (1905-10).
36 Husserl, *Huss 3. 1*, 80 et sq. (1913).
37 Husserl, *Huss 3. 1*, 167 et sq. (1913); *Huss 9*, 202 (1925); *Huss 10*, 29 (1908).
38 Husserl, *Huss 3. 1*, 51 (1913).
39 Husserl, *Huss 6*, 107 (1936).

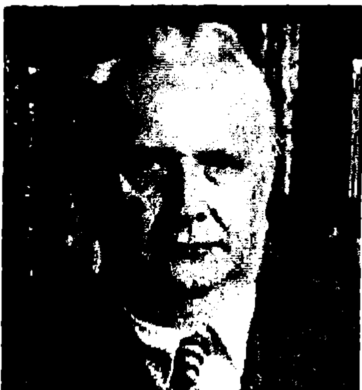
40 Husserl, *LU2.2,* 651 et sq.
41 Rosen 1977, 6 et sqq..
42 Tugendhat 1967, 102 et sq. şi 230.
43 Heidegger, M.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20. Frankfurt /M. 1979, 64 (1925).
44 Husserl, *Huss 17,* 165 (1929).
45 Husserl, *Huss 3. 1,* 43 (1913).
46 Husserl, *Huss 17,* 163-175 (1929).
47 Husserl, *Huss 3. 1,* 45 (1913).
48 Tugendhat 1967, 50 şi 114.
49 Husserl, *LU 2.2,* Paragr. 40-46.
50 Heidegger, M.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20. Frabkfurt /M. 1979, 77 (1925).
51 Husserl, *LU 2.2,* 679 et sq.
52 Husserl, *LU* 2. 2, 674.
53 Husserl, *LU* 2. 2, paragr. 46 şi 48; *EU*, 54 (1939).
54 Husserl, *LU* 2. 2, 672.
55 Husserl, *Huss 1*, 103 (1929); *Huss 3. 1*, 14 (1913); *Huss 9*, 73 (1925); *Huss 17*, 255 (1929); *EU*, 412 (1939).
56 Husserl, *Huss 3. 1*, 37 (1913)
57 Husserl, *EU*, 411 (1939).
58 Husserl, *EU*, 411 (1939); *Hüss* 17, 255 (1929).
59 Husserl, *Huss 3. 1*, 13 (1913); *Huss 9,* 72 (1925); *EU*, 410 (1939).
60 Husserl, *Huss 3. 1*, 13 (1913); *PhW*, 39; *Huss* 9, 76 (1925).
61 Husserl, *Huss 1*, 103 (1929).
62 Husserl, *Huss 9,* 284 et sq. (1927).
63 Husserl, *Huss 9*, 73 (1925); *EU*, 411 (1939).
64 Hoche, H.-U.: Nichtempirische Erkenntnis. Meisenheim a. G. 1964; Tugendhat 1967, 132-168.
65 Husserl, *Huss 3. 1*, 26 et sq. (1913); *Huss 17*, Paragr. 25, 27 şi 37-46 (1929).
66 Husserl, *Huss 3. 1*, 24 et sqq. (1913); *Huss 13*, 125 et sqq. (1910-11).
67 Husserl, *LU 1,* Paragr. 67 et sqq.; *LU 2. 1,* 100 et sq.
68 Husserl, *LU 1,* 245; *Huss* 3. 1, 25 (1913); *Huss* 17, 92 et sq. (1929).
69 Husserl. *Huss 3. 1*, 22 et. sq. (1913); EU, 2 (1929).
70 Husserl, *Huss 3. 1*, Paragr. 9 (1913).
71 Husserl. *Huss 4* (1912-28).
72 Husserl, *Huss 2,* 71 et sqq. (1907).
73 Cf. Sokolowski 1970, Kapitel 1 şi 2.
74 Cf. de ex.: Husserl, *LU 2. 2*, Paragr. 46.
75 Kern 1964, 194-239.
76 Cf. Tugendhat 1967, 174.
77 Vezi mai ales Husserl, *Huss* 1 (1929).

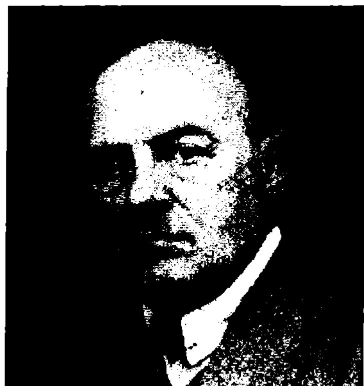
78 Cf. Lübcke, P.: Die Naturzeit als Problem bei Husserl und Heidegger. Wuppertal 1985.
79 Husserl, Huss 6, 21 (1936).
80 Cf. Modul de a vorbi al lui Gadamer despre o «construcție genetică ideal-tipică». În: Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Kleine Schriften III. Tübingen 1972, 198.
81 Husserl, *Huss 6*, 24 (1936).
82 Clesges, U.: Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff. In: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Hg. von U. Claesges u. K. Held. Phaenomenologica 49, Den Haag 1972, 85-101.
83 Literal, „ceea ce ține laolaltă", *Zusammenhang* (n. red.)
84 Husserl, *Huss 6*, 165 (1936).
85 Husserl, *Huss 1*, 100 (1929).
86 Husserl, *LU 2. 1*, 364, 367 et sq. și 375 et sq.
87 Husserl, *Huss 1*, 121 (1929).
88 Husserl, *Huss 1*, 145 et sq. (1929).
89 Husserl, *Huss 1*, 147 et sq. (1929).
90 Cf. Theunissen 1977, 64.
91 Cf. Bernet, Tijdschrift voor Filosofie 1 (1981), 86.











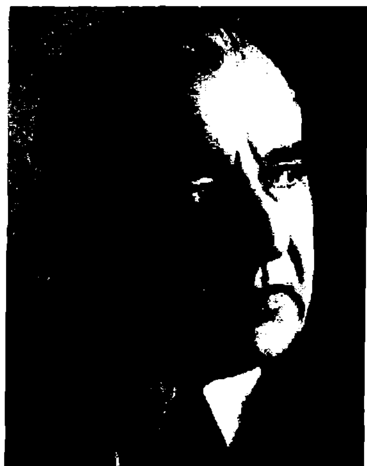
De la stânga la dreapta: Wilhelm Dilthey (1883-1911) ca profesor în Berlin (Sursă: Die blaue Mappe); Edmund Husserl (1859-1938) ca Privatdozent în Halle 1892 (Sursă: Arhivele Husserl); Nicolai Hartmann (1882-1950) (Sursă: Das Buch); Karl Jaspers (1883-1969) (Sursă: Die blaue Mappe); Max Scheler (1874-1928) (Sursă: Max Georg Scheler)



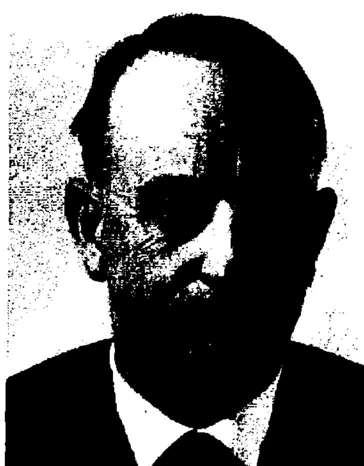


Heidegger mai vârstnic (Sursă: Ullstein Bilderdienst)

Martin Heidegger (1889-1976) împreună cu Husserl (stânga) în St. Märgen 1922 (Sursă: Die blaue Mappe/Arhivele Husserl)



Hans Georg Gadamer (n. 1900) în 1970



Joachim Ritter (1903-1974) în 1962 (Sursă: Ullstein-Fritz Eschen)



Hans Jonas (n. 1903), 1987 (Sursă: Ullstein-Kö vesdi Presse agentur)

Poul Lübcke

Mişcarea fenomenologică

Göttingen şi München

Operele lui Husserl, începând cu *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice) şi până la *Krisis der europäischen Wissenschaften* (Criza ştiinţelor europene), au determinat curentul filosofic cunoscut sub numele de „mişcarea fenomenologică”. Această caracterizare poate da naştere uşor la neînţelegeri. Astfel, nu trebuie să se pornească de la faptul că este vorba despre o „şcoală” în adevăratul sens al cuvântului, cu un program riguros şi cu un sistem doctrinar unitar. A existat un consens cu privire la distanţarea de anumite aspecte ale filosofiei tradiţionale şi un anumit acord cu privire la anumite metode de lucru. Dar chiar şi aici există deosebiri mari, astfel încât mişcarea a fost ţinută laolaltă mai degrabă de nişte asemănări de familie, decât de un nucleu tare de păreri unanim împărtăşite.

Se poate vorbi de o mişcare influentă doar pe termen lung. Orientarea filosofică dominantă în Germania la cotitura dintre secole şi chiar până în anii ‘30 era, fără îndoială, *neokantianismul*. La început, mişcarea fenomenologică era alcătuită dintr-un mic grup de filosofi mai tineri, răspândiţi în diverse universităţi germane, cum ar fi Göttingen şi München, iar mai târziu Freiburg şi Marburg. Iar acolo unde apăreau fenomenologi, aceştia nu erau întâmpinaţi cu braţele deschise. Atunci când Husserl a ajuns, după 14 ani de la învestitura sa ca docent universitar la Halle, *extraordinarius* la Göttingen, aceasta s-a întâmplat împotriva voinţei facultăţii. Era preferat un istoric al filosofiei; totuşi, cu ajutorul lui Dilthey, Husserl a fost numit de către minister profesor în Berlin. El avea o catedră proprie, dar formal nu aparţinea facultăţii, care l-a boicotat ani de-a rândul. Când a fost numit profesor ordinar în 1906 de către minister, facultatea a vrut să respingă această decizie, obiectând prin lipsa de calificare. În primii ani cursurile sale au fost frecventate de un public redus, fapt care sugerează că Husserl nu era văzut

ca un înnoitor al filosofiei germane. În 1916 pleacă la Freiburg, unde va rămâne până la moartea sa (1938).[1]

În același mod se desfășoară lucrurile și cu Max Scheler (1874-1928), unul dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai mișcării fenomenologice. Scheler a putut să predea ca profesor abia la vârsta de 45 de ani (1919). Unul dintre motive trebuie să fi fost acela că fenomenologia ca orientare filosofică a trebuit la început să lupte pentru a obține o poziție universitară. Fenomenologii erau, din acest punct de vedere, într-o cu totul altă situație decât neokantienii, care au putut ocupa în perioada 1875-1914 un număr important de catedre de filosofie. În cadrul sistemului german feudal-patriarhal de învățământ de dinainte și de după primul război mondial era foarte important ca o mișcare academică să fie ancorată în profesorat, căci altfel ea era condamnată de la bun început la eșec. În primii ani, fenomenologia s-a dezvoltat atât cât îi trebuia ca să poate supraviețui. Micile cercuri locale de fenomenologie împreună cu societățile ei private au jucat un rol hotărâtor pentru dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei.

Alături de Göttingen, cu Husserl ca forță motrice, un alt centru al mișcării fenomenologice înainte de primul război mondial era München.[2] Aici activa Theodor Lipps (1851-1914), care, de la numirea sa ca profesor în 1894, a format o școală. În scrierile sale timpurii din anii '80 și '90, el susține o interpretare radical-psihologică a logicii și se expune astfel criticii lui Husserl din *Cercetări logice* (1900/01). În discuțiile cu studenții săi din München, Lipps a încercat la început să se apere împotriva criticii lui Husserl, dar a trebuit curând să recunoască faptul că această apărare a avut un efect contrar și că studenții săi cei mai apropiați s-au reorientat către Husserl.[3]

Cu oroare, Lipps a trebuit să-și dea seama că cercul de studenți pe care-l protejase părăsise drumul său propriu și că el însuși ajutase, prin intermediul psihologismului, la dizolvarea filosofiei sale. Unul dintre acești elevi era Alexander Pfänder (1870-1941), a cărui primă carte a apărut în 1900 și care purta, nu întâmplător, titlul *Phänomenologie des Wollens* (Fenomenologia voinței). Accentul cădea în principal pe așa-numita *psihologie descriptivă*, care se pronunța atât împotriva psihologiei cunoașterii de inspirație anglo-saxonă (de exemplu John Stuart Mill), cât și împotriva încercărilor naturaliste de a unifica psihologia cu fiziologia (de exemplu Fechner și Wundt). Pfänder vedea sarcina psihologiei în descrierea fenomenelor psihologice, așa cum se oferă în totalitatea lor „macrocosmică". Cu încercarea sa de a surprinde fenomenele psihice în totalitatea lor factică, Pfänder se găsea pe aceeași linie cu Husserl, care cerea, de asemenea, înaintea

oricărei „teorii", o descriere detaliată a fenomenului, aşa cum se arată de la sine însuşi.

Alături de Lipps şi Pfänder, o altă figură dominantă la München era Max Scheler. În timp ce Lipps sprijinea academic întregul proiect, iar Pfänder activa conştiincios, dar cam pedant ca asistent, Scheler acţiona în mediul filosofic ca un adevărat ferment.[4] Format de către Rudolph Eucken (1846-1926) şi Otto Liebmann (1840-1912) la Jena, pleacă la München la recomandarea lui Husserl, pe care îl întâlneşte la Halle. Scheler începe să studieze *Cercetările logice* şi să discute cu prietenii săi mai tineri. Cu timpul ia naştere aşa-numita *Societate filosofică* din care, alături de Lipps, Pfänder şi Scheler, făceau parte, de asemenea, şi Johannes Daubert (1877-1947), Moritz Geiger (1880-1937), Adolf Reinach (1883-1917), iar mai târziu Dietrich von Hildebrand (1899-1977). Majoritatea acestor gânditori sunt astăzi necunoscuţi, însă au avut o mare însemnătate în răspândirea fenomenologiei în primele decenii ale secolului. Daubert face parte din figurile ciudate ale istoriei filosofiei: nu a scris niciodată nici un rând, dar toţi sunt de acord că a exercitat o mare influenţă prin intermediul dezbaterilor sale entuziaste. Printre altele, este meritul lui Daubert că după vizita sa la Husserl, în 1902, s-a ajuns la o legătură strânsă între Husserl şi cercul de la München. Geiger a devenit cunoscut mai ales pentru contribuţiile sale în estetică. El s-a pronunţat împotriva esteticii psihologizante şi a conceput această disciplină ca ştiinţă a valorilor estetice. Reinach s-a ocupat cu filosofia dreptului, pe care o înţelegea ca doctrină aprioric ă a dreptului. Doctrina dreptului trebuie să conţină un corpus de enunţuri care să aibă acelaşi statut aprioric ca şi axiomele aritmeticii şi logicii. Validitatea universală, independentă de experienţă a doctrinei dreptului se întemeiază exclusiv pe conţinutul de semnificaţie care este exprimat în concepte precum: pretenţie, datorie, împuternicire, proprietate etc. Potrivit concepţiei lui Reinach, este posibil ca, prin intermediul unei descrieri a acestor concepte, să se specifice ceea ce aparţine esenţei dreptului. În fine, von Hildebrand s-a ocupat cu probleme de etică, în special cu acelea din domeniul teoriei acţiunii. La fel ca şi Scheler, a susţinut existenţa unor valori obiectiv-valabile ale existenţei şi a fost reprezentantul aşa-numitei etici a valorilor materiale.

Ceea ce i-a unit pe diferiţii reprezentanţi ai mişcării era concepţia potrivit căreia filosofia şi ştiinţa pot şi trebuie să fie edificate pe temeiul unei descrieri lipsite de prejudecăţi a fenomenelor. Însă, în ceea ce priveşte sensul conceptului de fenomen şi statutul metodic al fenomenologiei în cadrul filosofiei şi al ştiinţelor, nu mai putea fi vorba de un consens. Unii împărtăşeau

concepția lui Husserl, potrivit căreia orice filosofie și știință adevărată trebuie să fie fenomenologice. Alții, dimpotrivă, înțelegeau fenomenologia ca pe o disciplină fundamentală care nu putea fi ignorată, dar care, în același timp, nu putea să fie autonomă și avea, deci, nevoie de o întregire prin metode ne-fenomenologice. Alții înțelegeau fenomenologia doar ca pe o metodă oarecare, iar pentru un alt grup ea era pur și simplu o disciplină anexă. Având în vedere faptul că, pe lângă diferitele concepții legate de statutul *formal* al fenomenologiei, se ivise un întreg șir de dispute în ce privește *conținutul*, trebuie să ne întrebăm ce anume mai reușea să țină laolaltă această „mișcare". Numitorul comun pare să fie constituit de critica tradiției. Astfel, exista un acord general asupra faptului că filosofia trebuia repusă în drepturile ei vechi și că trebuia să fie mai mult decât o istorie a filosofiei. Filosoful trebuia să își asume din nou sarcina unei filosofii *sistematice*, trebuia să fie mai mult decât un erudit istoric al filosofiei. Exista, de asemenea, consens și asupra faptului că aceste exigențe de sistem nu puteau fi formulate în cadrul unei concepții naturaliste despre lume și că filosoful trebuie să se elibereze de îngustimea pozitivismului și a tendinței sale de a reduce existența „la nimic altceva decât...". Ei criticau la *neokantieni* faptul că treceau cu vederea tocmai realitatea efectivă. În loc de a merge „la lucrurile însele" și de a descrie fenomenele, neokantienii se ocupau cu cercetarea presupozițiilor cunoașterii umane așa cum apăreau acestea în cadrul diferitelor științe particulare. În ochii fenomenologilor, neokantienii se situau la adăpostul fragil al teoriei cunoașterii, ocupându-se exclusiv cu rafinarea aparatului cunoașterii. În loc de îngustimea formală, fenomenologii pretindeau deschidere pentru datul intuitiv nemijlocit, pe scurt: deschidere față de fenomene. Firește, rămâne întrebarea dacă această critică a neokantianismului era îndreptățită; la fel de bine se poate pune întrebarea dacă fenomenologii erau atât de îndepărtați de neokantieni.[5] Este însă un fapt că Husserl cădea de acord în multe puncte cu neokantianul Paul Natorp. Aceasta nu schimbă însă faptul că ruptura cu orientările mai vechi ale filosofiei germane – istorismul, naturalismul (pozitivismul), neokantianismul – era resimțită de către fenomenologi ca o eliberare. Fenomenologii aveau sentimentul că fac parte dintr-o mișcare care deschide porți noi și redeschide altele vechi către fațete neluate în seamă sau uitate ale existenței. Realitatea revenea în câmpul privirii într-o multitudine de aspecte, iar solicitarea de a explora aceste diferite moduri de a privi redevenea o sarcină fundamentală. Fenomenologia ne-a făcut atenți cu privire la multitudinea straturilor lumii, purtată fiind de convingerea că toate aceste dimensiuni ne sunt accesibile ca fenomene dacă

avem curajul și puterea de „a vedea" acolo unde tradiția, în îngustimea ei, închide ochii. A fi fenomenolog însemna a fi devotat concepției potrivit căreia lumea are un temei adânc, dar că noi o putem cunoaște în cele din urmă. Fenomenologia era de la bun început deschisă pentru a tolera atât pasiunea unui Scheler, cât și exactitatea aproape pedantă a unui Pfänder. Atât atitudinea vizionară cât și descrierea exactă își aveau fiecare locul ei în fenomenologie.

Anii favorabili

În jurul anului 1910, fenomenologia părea să fi atins un punct pornind de la care putea să-și țină promisiunile. Husserl câștigase în Göttingen o poziție importantă, iar legătura dintre cercul său și fenomenologii de la München era strânsă. Wilhelm Schapp (1884-1965), primul elev al lui Husserl de la Göttingen, publică în 1910 disertația *Beiträge zur Philosophie der Wahrnehmung* (Contribuții la filosofia percepției), care ducea mai departe fundamentele filosofice husserliene. În 1911 apare volumul comemorativ Theodor Lipps, conținând contribuții ale celor mai importanți membri ai *Societății Filosofice* – o operă fenomenologică în adevăratul sens al cuvântului. În același timp, Reinach vine de la München la Göttingen, unde, la scurtă vreme, devine lectorul lui Husserl, iar apoi activează ca docent universitar. În 1912 Hedwig Martius (mai târziu Hedwig Conrad-Martius, 1888-1966) și Hans Lipps (1889-1941) obțin titlul de doctor sub îndrumarea lui Husserl. În același an Roman Ingarden (1893-1970) vine din Cracovia la Göttingen și începe să studieze cu Husserl. Într-o privire retrospectivă din 1967, el relatează experiența cercului din Göttingen:

«Când am ajuns în primăvara anului 1912 la Göttingen, cercul filosofic strâns în jurul lui Husserl era destul de numeros și activ. Făceau uneori lungi plimbări sau luau masa împreună și discutau pasionat despre probleme fenomenologice. Și aici exista o „societate filosofică", iar în cadrul întrunirilor o anumită temă era discutată uneori chiar un an întreg. Pentru acești tineri fenomenologia era mai mult decât o atmosferă spirituală: era un mod de viață.»

Dar lucrurile nu au mers așa de bine pentru toți fenomenologii; este însă adevărat că în acei ani Husserl exercita o influență crescândă chiar și în afara restrânsului său cerc filosofic. De exemplu, Rudolf Otto (1869-1937), profesor de teologie la Göttingen începând cu 1907, a primit un impuls de durată din partea lui Husserl, care este ilustrat cel mai bine în cartea sa de-

acum celebră *Das Heilige* (Sacrul) (1917). Chiar și psihologia gestaltistă a fost influențată de fenomenologie, ceea ce nu înseamnă, însă, că opiniile lui Husserl au fost preluate necritic. În vreme ce metoda descriptivă a lui Husserl era aplicată mai ales la fenomenele de percepție, orientarea dată de el fenomenologiei către filosofia transcendentală nu aflase un ecou puternic. Psihologul danez Edgar Rubin (1886-1951), care studiase din 1912 până în 1914 cu psihologul gestaltist Georg Elias Müller (1850-1934) în Göttingen, povestește cum glumea împreună cu alți prieteni psihologi, după un curs al lui Husserl, vorbind în limba „profetului": „Momentaneitatea egoității mele stă în necesitabilitatea savurabilității cafelei". Modul de exprimare al lui Husserl apărea excentric, iar perspectivele deschise de filosofia sa erau puțin înțelese; însă descrierea fenomenologică a experienței și a experimentatului a avut, cu toată complexitatea sa, un efect nemijlocit.

Dacă privim cu atenție problemele cu care se ocupa fenomenologia în prima sa perioadă, remarcăm diversitatea de teme abordate. Toate disciplinele filosofice erau de la bun început reprezentate: logica, teoria cunoașterii, metafizica, etica, filosofia dreptului, estetica, psihologia filosofică. Acest fapt se vădește cu cea mai mare claritate în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuarul pentru filosofie și cercetare fenomenologică), care a fost editat în perioada 1913-1930. Primul volum a fost alcătuit din lucrări devenite clasice ale fenomenologiei: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică) (Husserl), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică și etica materială a valorilor) (Scheler), *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* (Contribuții la fenomenologia plăcerii estetice) (Geiger), *Zur Psychologie der Gesinnungen* (Despre psihologia gîndurilor) (Pfänder), *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (Fundamentele a priori ale dreptului civil) (Reinach). Aceste tratate cuprindeau domenii diverse cum ar fi teoria cunoașterii și ontologia (Husserl), etica (Scheler), estetica (Geiger), psihologia (Pfänder) și filosofia dreptului (Reinach). Fenomenologia părea să se consolideze treptat.

Ruptura

A venit apoi anul 1914 și războiul. Cercul de la Götingen s-a destrămat. Mulți dintre membrii săi au trebuit să plece pe front, unde și-au dat viața, cum i s-a întîmplat lui Adolf Reinach în 1917. Alții au supraviețuit frontului,

dar nu au mai adus contribuții la filosofia germană. Acesta e cazul rusului Alexander Koyré (1882-1964) și al lui Jean Hering (1890-1966). Doar puțini au rămas la Göttingen, cum a fost Edith Stein (1891-1942), asistenta lui Lipps și, mai târziu, a lui Husserl. Cercul fenomenologic de la Göttingen își trăia ultimele clipe.

În mod semnificativ, Husserl părăsește în 1916 Universitatea din Göttingen, pentru a ocupa un post de profesor la Freiburg. Din acel moment începe o nouă epocă în istoria fenomenologiei. Husserl a trebuit nu doar să o ia din nou de la început: el și-a schimbat și modul de a filosofa. Membrii cercului de la Göttingen și o parte din fenomenologii de la München erau încă influențați de programul husserlian al unei fenomenologii descriptive, așa cum este el exprimat în *Cercetări logice*. Dimpotrivă, elevii lui Husserl de la Freiburg au fost confruntați de la bun început cu fenomenologia sa transcendentală. Aceasta a cauzat o ruptură în mișcarea fenomenologică. Husserl și-a format din nou elevi în perioada freiburgheză, dar a trebuit în același timp să recunoască faptul că elevii săi mai vechi îi respingeau noile opinii, care tindeau din ce în ce mai mult spre o orientare idealistă. Husserl rămânea însă și acum „marele părinte" (the grand old man) al fenomenologiei, însă nu și modelul necontroversat al mișcării fenomenologice. O dată ce aceasta și-a găsit în Martin Heidegger (1889-1976) - asistent al lui Husserl din 1919 până în 1923 - un alt purtător de cuvânt, au fost articulate cu totul alte tonalități ale expresiei filosofice. Husserl și filosofia lui treceau acum în fundal, chiar dacă problemele fundamentale și perspectivele deschise de *Logische Untersuchungen* continuau să rămână influente.

Bibliografie:

Spiegelberg, H: The Phenomenological Movement. Phaemenologica 5/6. The Hague 1960. Third revised and enlarged edition: The Hague/Boston/London 1982.

Note

1 Hocking, W.E: From the early days of the „Logische Untersuchungen". În: Edmund Husserl 1859-1959. Phaenomenologica 4. La Haye 1959, 5.
2 Spiegelberg 1982, Phaenomenologica 5/6 , 166.
3 Spiegelberg 1982, Phaenomenologica 5/6, 169.
4 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 71.
5 Cf. d.ex.: Fink, E.: Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Phaenomenologica 21. Den Haag 1966, 79; Heidegger, M.: Gesamtausgabe, vol. 20. Frankfurt/M. 1979, 13 (1925); Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964.

Poul Lübcke

Max Scheler: Valoare și persoană

Filosoful demonic

Dintre fenomenologii timpurii, Max Scheler (1874-1928) a fost, fără îndoială, cel mai strălucitor. De la bun început, el a fost un răzvrătit, care cu greu putea fi încadrat într-o tipologie. Fiu al unei mame evreice și al unui tată protestant, Scheler a mers de timpuriu pe propriul său drum, convertindu-se la catolicism la vârsta de paisprezece ani, o turnură care se va dovedi curând la fel de problematică ca și timpuria sa raportare la elementul religios. De-a lungul întregii sale vieți el a oscilat între apropierea de credința catolică și respingerea acesteia, a cărui dogmatică rigidă pare să n-o fi adoptat niciodată. Relația sa cu filosofia și filosofii a fost, de asemenea, oscilantă. La început, Scheler a studiat la Jena cu Rudolph Eucken (1846-1926), filosof al culturii și religiei, dar la propriul punct de vedere filosofic va ajunge abia prin contactul cu fenomenologia. Scheler îl întâlnește pentru prima dată pe Edmund Husserl în 1901, la o petrecere a colaboratorilor revistei filosofice *Kantstudien* (Studii kantiene), dată de Hans Vaihinger. El va scrie mai târziu despre această întâlnire, amintind faptul că punctul de plecare al relației lor a fost o discuție privitoare la conceptele de intuiție și percepție. Nemulțumit de filosofia kantiană, în preajma căreia stăruise până atunci, Scheler i-a spus lui Husserl că „a ajuns la convingerea că conținutul datului intuiției noastre este la origine mult mai bogat decât ceea ce poate fi descoperit prin intermediul sensibilității, prin derivatele ei și prin formele logice ale unității." Când și-a exprimat față de Husserl această opinie, remarcând că vede în acest mod de a înțelege un nou principiu fertil pentru edificarea filosofiei teoretice, Husserl i-a răspuns că și el a întreprins în noua sa lucrare despre logică, în curs de apariție, o extindere *analogă* a conceptului de intuiție asupra așa-numitei «intuiții categoriale»".[1]

În mod semnificativ tocmai interpretarea cunoașterii ca intuiție, deci ca privire directă a lucrului însuși, a fost cea care l-a condus pe Scheler la fenomenologie. Pentru el, fenomenologia era un mijloc în vederea extinderii domeniului de reflecție al filosofiei spre acele sfere care sunt experimentate într-o prezență imediată. În acest fapt poate fi originată apropierea sa de filosofia husserliană, dar și germenele rupturii de aceasta, deoarece, în timp ce Husserl privea fenomenologia ca știință a temeiurilor filosofiei, pentru Scheler fenomenologia reprezenta, în ultimă instanță, doar un mijloc la care trebuia renunțat sau care trebuia înlocuit, atunci când acest lucru se impunea.

În 1907 Scheler a părăsit Jena și a ajuns, la recomandarea lui Husserl, asistentul lui Theodor Lipps la München. Mutarea de la Jena la München nu a fost doar o chestiune academică, ci a fost însoțită, ca de altfel multe alte lucruri în viața lui Scheler, de o poveste scandaloasă. La o petrecere în cadru universitar, Amelie, soția lui Scheler, iscase animozitate într-o Jenă caracterizată de vederi înguste și docilitate, deoarece pălmuise una dintre doamnele de față, învinuind-o că ar avea o relație amoroasă cu Scheler, scuzându-se, însă, imediat.[2] Au existat multe astfel de istorii în viața lui Scheler. După ce s-a despărțit de Amelie ca urmare a scandalului de la Jena, Scheler a fost din nou căsătorit, însă pentru scurtă vreme. Cea de-a doua sa soție, Maerit, părea să aibă aceeași înclinație pentru senzațional ca și Amelie. La puțin timp după divorț, a acordat un interviu cotidianului socialist *Die Münchner Post*, unde a afirmat că Scheler se îngloda în datorii pentru a-și putea achita vizitele la prostituate, lăsându-și soția și copiii să trăiască în mizerie. Noul scandal a dus la somația, adresată în 1910 lui Scheler, de a-și da demisia, acesta pierzând dreptul de a preda la vreo altă universitate germană.[3]

Husserl i-a venit din nou în ajutor, mijlocindu-i mutarea la Göttingen (1911). În curând însă, avea să dovedească că nu exista nici un temei pentru o colaborare mai strânsă între Scheler și Husserl. Pe Husserl îl irita faptul că Scheler se afișa în particular ca „maestru fenomenolog", ținând în cafenelele locale cursuri improvizate pe teme fenomenologice. De aceea, șederea lui Scheler la Göttingen a fost scurtă, acesta reîntorcându-se după un semestru la München, unde îl aștepta Maerit.

Deși relația personală dintre Husserl și Scheler se răcise, acesta din urmă a devenit coeditor al revistei *Phänomenologisches Jahrbuch* (Anuarul fenomenologic). Aici a publicat, în 1913, opera sa principală, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică și etica materială a valorilor). Prezentarea de mai jos se va concentra mai ales asupra

acestei opere, deoarece lucrările de mai târziu se desfăşoară în afara demersului fenomenologic, în special cele de după 1919, din perioada profesoratului său la Köln, cum ar fi *Vom Ewigen Menschen* (Despre omul etern) (1921) şi *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Locul omului în cosmos) (1928). Fenomenologia a fost şi a rămas pentru Scheler doar un instrument practic.

Filosofia morală întemeiată fenomenologic

Scheler utilizează fenomenologia în chip polemic împotriva a două concepţii contemporane despre om şi despre acţiunea etică responsabilă. Pe de o parte, el ia atitudine împotriva tendinţelor formaliste unilaterale prezente în filosofia morală kantiană şi neokantiană, altfel spus, împotriva eticii datoriei (deontologice). Pe de altă parte, el critică cu aceeaşi vehemenţă adversarul tradiţional al filosofiei kantiene, şi anume *etica consecinţelor* (utilitarismul), deoarece aceasta nu ia destul de în serios critica kantiană. El însuşi încearcă să-şi găsească o nouă poziţie între aceste puncte de vedere clasice.

Scheler este de acord, împreună cu Kant, că valoarea morală a unei acţiuni depinde exclusiv de intenţia care a stat la baza acesteia. Atunci când cineva se străduie întreaga viaţă să facă bine, acesta este din punct de vedere moral un om bun, indiferent dacă reuşeşte într-adevăr să facă sau nu binele. Scheler merge într-atât de departe încât afirmă că urmările faptice ale unei acţiuni sunt cu totul indiferente pentru judecata morală a acţiunii şi a celui care acţionează.[4] Acest punct de vedere poate fi lămurit printr-un exemplu. Să admitem că cineva strânge în timpul său liber bani pentru o organizaţie umanitară, în scopul de a veni în ajutor populaţiei dintr-o ţară în curs de dezvoltare care a fost lovită de o catastrofă naturală. Să admitem, mai departe, că mai târziu s-a dovedit că banii strânşi au ajuns în buzunarele unui grup de generali corupţi, care au folosit banii pentru cumpărarea de arme folosite cu scopul de a extermina populaţia lovită de catastrofă. În acest caz o intenţie bună a dus la o acţiune care a atras după sine nemijlocit consecinţe nefaste. Deşi acţiunea a contribuit în acest fel la extinderea răului în lume, Kant şi Scheler ar susţine că aceasta este bună din punct de vedere moral, deoarece aceasta a avut drept cauză voinţa de a face bine. Omul este stăpânul voinţei proprii şi poate decide singur dacă vrea binele sau răul. Omul trebuie judecat doar în funcţie de această voinţă de a face binele sau răul. Omul nu are însă nici o garanţie că acţiunea sa va produce consecinţele dorite. De aceea, din

punct de vedere moral, omul poate fi făcut responsabil doar pentru intenţia lui de a face binele, fiind irelevant dacă omul face *într-adevăr* prin acţiunea sa ceva bun sau nu.

Până aici Scheler şi Kant sunt de acord. Scheler critică însă la Kant faptul că acesta ar trage concluzii eronate în ceea ce priveşte fundamentele eticii. Această critică se sprijină pe o înţelegere unilaterală a lui Kant, care face abstracţie de celelalte presupoziţii ale filosofiei kantiene. Această unilateralitate îi permite lui Scheler să-şi construiască un adversar, pentru ca, printr-o delimitare faţă de acesta, să evidenţieze mai limpede propriul punct de vedere. Potrivit lui Scheler, Kant are dreptate doar în măsura în care etica trebuie să se întemeieze exclusiv pe principii care oferă posibilitatea de a-l face pe om răspunzător din punct de vedere moral pentru acţiunile sale. Acest lucru exclude însă faptul ca principiile etice să pretindă din partea mea ca eu, în cazul care vreau să acţionez în conformitate cu aceste principii, să realizez efectiv un bine atunci când acţionez. Căci atât faptele bune efective din această lume, cât şi concepţia mea despre felul în care intervin efectiv prin aceste fapte bune, au un caracter accidental, care exclude libertatea mea şi, prin aceasta, răspunderea mea morală. Potrivit lui Scheler, Kant ajunge la concluzia eronată că o etică care este independentă de *conţinutul* bun sau rău al consecinţelor acţiunilor individului nu poate avea nici un conţinut. De aceea este important să găsesc un principiu etic pur *formal* de care să mă pot folosi ca fir conducător al acţiunilor mele. Kant formulează acest principiu formal astfel încât în fiecare situaţie am datoria de a acţiona în concordanţă cu astfel de principii, a căror valabilitate generală va putea fi recunoscută de orice fiinţă raţională (aşa-numitul imperativ categoric). În ceea ce priveşte acţiunea mea va trebui să mă las ghidat întotdeauna de acest principiu suprem, pur formal. Atunci când o acţiune este îndeplinită în conformitate cu acest principiu, ea este bună din punct de vedere moral, indiferent de tipul de acţiune bună care este în fapt promovată sau împiedicată.

Scheler respinge această etică formalistă, atrăgând atenţia că este neesenţial din punct de vedere etic dacă o acţiune realizează o *valoare* şi, prin aceasta, promovează *binele* în lume, însă de aici nu reiese că *valorile* însele sunt lipsite de însemnătate pentru etică.[5] Kant trece cu vederea, susţine Scheler, că este important din punct de vedere moral ce valori doresc să realizez, deşi acesta are dreptate atunci când susţine că din punct de vedere moral este indiferent dacă valorile sunt într-adevăr realizate sau nu. Scheler vrea să delimiteze valorile realizate, bunurile deja existente în lume, de valorile în sine. „Bunul...este *obiect valoric.*"[6] Un astfel de obiect

valoric există într-un anumit moment și într-un anumit loc. În schimb, valoarea își păstrează valabilitatea independent de un anumit moment sau de un anumit loc. Valorile sunt realizate în obiectele valorice individuale (bunurile efective), dar ele nu pot fi reduse la obiectele valorice ca purtători de valoare. Frumusețea, de exemplu, este o valoare care există ca atare independentă de timp și loc, dar care se realizează în anumite momente și în anumite locuri în lucrurile frumoase individuale. Obiectul individual frumos, o vază grecească de exemplu, este purtător al valorii estetice „frumusețe". Însă această valoare nu se epuizează în obiectul individual frumos care există ca bun estetic efectiv. Vaza grecească (bunul estetic) a luat ființă într-un anumit moment și va dispărea într-un altul. În schimb, valoarea „frumusețe" nu este legată de anumite momente în care este realizată. În timp ce bunurile efective pătrund în lumea reală, supunându-se în acest fel caracterului întâmplător al acestei lumi, valorile se află deasupra acestui caracter întâmplător. Valorile alcătuiesc un câmp obiectual autonom și intră într-o relație reciprocă *necesară*. Altfel spus, anumite valori de rang mai înalt trebuie preferate altor valori, subordonate primelor. „Întrajutorarea", de exemplu, este în mod necesar o valoare de rang mai înalt decât „brutalitatea"; de aceea este mai bine să promovezi întrajutorarea decât brutalitatea. Dacă societatea este caracterizată de întrajutorare sau brutalitate, are, în ultimă instanță, un caracter empiric. Trebuie să fim de acord cu Kant în măsura în care este irelevant din punct de vedere etic dacă acțiunile noastre promovează într-adevăr întrajutorarea (un bine) sau brutalitatea (un rău), deoarece nu se poate stabili cu precizie ce urmări vor avea acțiunile noastre. Cu alte cuvinte etica nu trebuie să ia în considerare un conținut empiric, accidental, și nici consecințele factice ale acțiunilor noastre. Însă acest lucru nu exclude faptul că etica poate avea un conținut, prin aceea că este important din punct de vedere etic ce valori încercăm să realizăm. Atunci când valorile se află într-un raport necesar, edificând o ierarhie valorică supratemporală, etica a dobândit un conținut non-empiric. Prin urmare, cercetarea raporturilor dintre valori are cea mai mare importanță din punct de vedere etic. Face parte din convingerea etică fundamentală a voinței faptul că aceasta se raportează la o ierarhie valorică a lumii și că tinde să realizeze anumite valori, în timp ce altele trec în planul secund.[7] Pe acest temei, Scheler respinge concepția kantiană formalistă privitoare la etică. În locul acesteia, el argumentează în favoarea unei etici determinate din punct de vedere al conținutului („materială"), care să se întemeieze pe o examinare a relațiilor dintre valorile relevante

din punct de vedere etic. În mod semnificativ, tratatul lui Scheler din anul 1913 poartă titlul: *Formalismul în etică și etica materială a valorii.*

Valorile date prin experiență

Rămâne un fapt discutabil dacă I. Kant este atât de formalist precum îl interpretează Scheler. Totuși, este de netăgăduit faptul că în filosofia valorilor Scheler îi depășește pe Kant și pe neokantieni. El ia ca punct de plecare extinderea conceptului husserlian de fenomen, care include și structura eidetică dată de intuiția fenomenologică a esențelor.[8] Valorile sunt pentru Scheler un tip anume de fenomene, pe care le putem clarifica prin indicarea anumitor experiențe fenomenologice. Așa cum se poate distinge între mărul existent efectiv și esența mărului, tot astfel se poate distinge între obiectul frumos existent efectiv (bunul estetic) și frumusețea în sine. După cum mărul poate fi atribuit lumii existente efectiv, iar esența mărului lumii accesibile *a priori*, tot astfel, obiectul frumos aparține lumii reale, în timp ce frumusețea ca valoare poate fi atribuită unui domeniu obiectual ideal de sine stătător, care se raportează *a priori* la lumea efectivă a bunurilor (a valorilor realizate).[9] Sarcina fenomenologiei este să facă posibilă o experiență (intuiție) a acestei lumi a valorilor, astfel încât să putem da o explicație apriorică a structurii ierarhizate a sistemului de valori.

Se pune însă problema tipului de experiență care ne-ar putea oferi această înțelegere a ierarhiei valorilor. Noi experimentăm lucrurile perceptibile *percepându-le* și avem un acces direct, intuitiv la esența lor prin cunoașterea *apriorică* a acesteia. Altfel stau lucrurile cu bunurile și valorile. Scheler respinge orice încercare de găsi o serie de caracteristici empirice, cu ajutorul cărora s-ar putea identifica un bun sau o valoare.[10] În acest punct, eforturile sale converg cu cele ale englezului George Edward Moore (1873-1958)[11], care a considerat acest tip de încercare un exemplu de *eroare naturalistă.* Dacă bunurile nu pot fi cunoscute pe cale empirică, atunci nici nu ne putem aștepta ca experiența apriorică a valorilor să corespundă univoc experienței apriorice a esenței lucrurilor. Scheler este de părere că experiența valorilor ar trebui căutată în altă parte decât în percepție și în gândire, și anume în *sentimente.*[12] Un bun este experimentat printr-o relație afectivă cu acesta, iar valorile sunt experimentate prin experiența structurilor apriorice care caracterizează aceste acte afective. Nu doar obiectul

empiric şi actul empiric de cunoaştere au structuri apriorice, ci şi latura emoţională a spiritului are un conţinut aprioric.[13]

Scheler susţine că viaţa afectivă deţine o structură apriorică proprie, dar contestă, în acelaşi timp, că raportul dintre valori ar fi unul produs de noi.[14] Caracterul aprioric al valorilor îşi are sediul în sentimente, iar experienţa acestor valori se întemeiază pe acte care sunt total diferite de percepţie şi gândire. Totuşi, se poate vorbi şi aici de o cunoaştere care beneficiază de acelaşi statut „obiectiv" ca şi cunoaşterea apriorică a relaţiilor esenţiale dintre obiecte. Afirmaţia lui Scheler, conform căreia experienţa valorilor şi-ar avea sediul în viaţa afectivă, nu are de aceea nimic de-a face cu *relativismul valoric*, care este susţinut de unele voci în cadrul pozitivismului logic. Viaţa afectivă este o sferă a experienţei (un tip de act), cu ajutorul căreia dobândim o cunoaştere apriorică a relaţiilor interne dintre valori. Valorile se referă la anumite forme de experienţă afectivă. Dacă trebuie experimentată o anumită valoare, atunci aceasta revendică o anumită atitudine afectivă de la cel care se raportează la valoare. De asemenea, anumite sentimente se raportează la anumite tipuri de valori. Sarcina fenomenologiei este de a revela aceste relaţii apriorice dintre *experienţa afectivă* şi *valoare*. Faptul că oamenii trăiesc ceva de fiecare dată diferit nu schimbă cu nimic datele problemei. Experienţele noastre prin intermediul simţurilor sunt şi ele influenţate de neînţelegerile şi inadvertenţele existente între oameni, dar aceasta nu schimbă nimic din faptul că în principiu este posibilă o descriere fenomenologică a relaţiilor apriorice dintre formele umane ale experienţei (tipurile de acte) şi obiectele experienţei.

Scheler susţine că acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce priveşte raportul dintre sentimente şi valori. De aceea, referitor la întrebarea privind valabilitatea obiectivă a înţelegerii noastre a valorilor, este nerelevant faptul că toţi oamenii sunt de acord să accepte o valoare sau nu, deoarece este posibil ca anumite valori să poată fi cunoscute doar de un singur om.[15] Noi cunoaştem prin mijlocirea sentimentelor relaţiile esenţiale, obiective dintre valori, dar aceste relaţii sunt independente de faptul că noi le cunoaştem. Pentru o valoare este caracteristic faptul că aceasta trimite la o serie de acte afective *posibile*, prin intermediul cărora poate fi cunoscută. Din punctul de vedere al obiectivităţii valorii este indiferent dacă valoarea va fi experimentată *efectiv* sau dacă ea este experimentată de către un singur om.

Persoana şi iubirea

Scheler crede că poate stabili o ierarhie între diversele modalităţi de a fi ale valorii şi experienţele valorii corespunzătoare acestora.[16] Pe treapta cea mai de jos există *plăcutul* şi *neplăcutul*, care sunt cunoscute prin plăcere şi suferinţă, anume prin plăcerea simţurilor şi durere. Plăcutul este relativ la omul individual şi cultura din care acesta face parte, dar diferenţierea dintre plăcut şi neplăcut în sine este absolută. În consecinţă, este valabil în chip a priori faptul că o fiinţă care poate avea senzaţii va prefera plăcutul neplăcutului. Următoarea treaptă se referă la aşa-numitele *valori vitale*, care sunt legate de viaţa ca atare. În cadrul acestei sfere există contradicţia dintre nobil şi comun, care provoacă sentimente precum bucuria şi curajul, frica şi ura. Pe treapta a treia se află *valorile spirituale*, ca de exemplu: frumos-urât sau dreptate-nedreptate, precum şi multe alte valori ale cunoaşterii. Acestea ni se revelează în experienţe estetice, într-o conştiinţă a dreptăţii şi în atitudinea filosofico-ştiinţifică. În sfârşit, există o serie de valori care au de-a face cu *sacrul* şi *non-sacrul* şi care sunt experimentate prin trăiri precum fericirea, respectiv disperarea.

Potrivit lui Scheler, există o delimitare clară între aceste patru moduri de a fi ale valorii. De aceea, este imposibil sa reduci trăirea caracteristică unui nivel la experienţele altuia. În plus, valorile sunt clasificate în funcţie de statutul lor în superioare şi inferioare.[17] Dacă se iveşte un conflict, deoarece, de exemplu, o persoană nu poate viza în acelaşi timp plăcutul şi ceea ce este drept, atunci persoana respectivă trebuie, în mod necesar, să năzuiască spre valorile superioare în detrimentul celor inferioare.

Iubirea ocupă un loc special în sfera sentimentelor. În timp ce dorinţa carnală şi răzbunarea sunt fenomene de reacţie, iubirea este, potrivit lui Scheler, un sentiment spontan. De aceea, el respinge hotărât proverbul potrivit căruia „dragostea orbeşte"[18]. Doar dorinţa carnală este oarbă; iubirea, în schimb, este originea oricărei „obiectivităţi" autentice în raportul nostru cu lucrurile, persoanele şi valorile. În relaţia de iubire, omul este deschis pentru ceea ce este valoros, deoarece prin iubire omul se eliberează de toate legăturile trupeşti şi egoiste. Alte sentimente, ca de exemplu sentimentul dreptăţii, au de asemenea acest caracter „obiectiv". Iubirea se caracterizează însă prin faptul că nu rămâne la valorile date, ci impulsionează spre valori potenţial superioare.[19] Prin faptul că depăşeşte mereu valorile deja trăite şi prin faptul că năzuieşte spre valori superioare, ce lărgesc permanent câmpul experienţei, iubirea joacă un rol central în eterna noastră căutare a unor puncte de reper.

Există multe forme de iubire, cum ar fi cea pentru frumos, pentru cunoaștere sau pentru artă. Iubirea capătă o semnificație etică doar atunci când iubim o *persoană* ca ceva valoros în sine.[20] Iubirea pentru o persoană nu are nimic de-a face cu iubirea unui bun real pe care îl putem găsi în această persoană. Dacă iubim o persoană pentru că este frumoasă, talentată, fermecătoare sau plină de tact, atunci nu o iubim ca persoană, ci deoarece – mai mult sau mai puțin accidental – se poate spune ceva bun despre ea. Toate acestea însă se pot pierde: frumusețea poate pieri, talentul poate degenera în senilitate, farmecul în platitudine, iar tactul în insensibilitate. Ar trebui, oare, să nu mai iubim nici o persoană? Nu trebuie să iubim doar oamenii buni, ci pe toți, în măsura în care sunt persoane și, prin aceasta, purtători de valoare. În acest sens, iubirea este absolută și aceasta deoarece ea nu este dependentă de posibilele schimbări ale calităților persoanei.

Persoana și dragostea dețin un rol privilegiat în etica lui Scheler. Lui i se datorează, în mare măsură, distincția dintre conceptele de „persoană" și „conștiință", „eu" sau „om". Faptul că „persoana" nu se suprapune conceptului de conștiință, rezultă, potrivit lui Scheler, din faptul că animalele au conștiință, dar nu sunt persoane. Nici conceptul de eu nu este identic cu cel de persoană. Scheler afirmă, contrar lui Kant, că eu am experiența eului meu individual. Aceasta nu coincide nici cu un conținut special al experienței, nici cu o sumă sau ordine a unor astfel de conținuturi ale experienței. Dimpotrivă, eul este experimentat deja în fiecare experiență.[21] Eul nu este același lucru cu persoana, deoarece și o ființă rațională pură, fără pasiune și sentiment ar fi un eu, dar o astfel de ființă nu ar putea fi desemnată în mod corect drept persoană. În ciuda concepției sale accentuat antinaturaliste despre om, *omul* nu este identic cu conceptul de persoană. Astfel, el refuză orice încercare de a oferi o definiție biologică sau psihologică a omului ca animal superior cu proprietăți speciale, cum ar fi sentimentele, memoria, inteligența și capacitatea de a alege.[22] În schimb, el înțelege omul ca ființă care *se transcende pe sine, viața sa și chiar întregul vieții.*[23] Deoarece omul experimentează și realizează valori care depășesc simplele valori vitale, el transcende sfera vieții pur biologice și psihologice. Însă toate acestea nu sunt suficiente pentru a face din om o persoană. Copiii și deficienții mintal sunt oameni, însă nu persoane în sensul lui Scheler. Pentru a fi persoană, se cere un anumit nivel spiritual. În primul rând persoana trebuie să se comporte *coerent*[24], adică acțiunile sale să poată fi interpretate ca expresie a unei vieți coerente, cu sens, și nu ca o verigă a unui lanț cauzal. În al doilea rând, omul trebuie să fie *matur*, să aibă deci capacitatea de a cunoaște nemijlocit dacă o

voință, un sentiment sau o idee provine de la sine sau de la altcineva. Atât timp cât omul vrea ceva doar pentru că părinții săi sau cei de aceeași vârstă cu el doresc acel lucru, el nu este încă matur și, prin urmare, nici persoană. În sfârșit, o persoană trebuie să se perceapă *stăpână pe corpul său* și să fie în stare să acționeze prin corpul său. Doar atunci când aceste trei cerințe sunt îndeplinite omul este o persoană.

Scheler refuză posibilitatea de a concepe persoana ca un obiect între alte obiecte.[25] Orice ține de om (corpul și Eul acestuia) conține ceva obiectual; persoana și actele de conștiință în care se realizează persoana sunt partea complementară subiectivă a oricărui obiect posibil. Scheler îi anticipează aici pe Jaspers și pe Heidegger și se situează în opoziție, de exemplu, cu Nicolai Hartmann, care înțelege persoana ca obiect al eticii.[26] Hartmann și Scheler concordă însă în înțelegera persoanei ca purtător de valori personale. Potrivit lui Scheler, acestea sunt cele mai înalte în ierarhia valorilor, astfel încât etica se orientează, în ultimă instanță, în funcție de realizarea unor astfel de valori personale. Fiecare persoană are esența ei individuală, valoroasă, pe care trebuie să o realizeze. Persoana nu este acest individ anumit, în măsura în care are o serie de proprietăți particulare sau în măsura în care ocupă o anumită poziție în cadrul spațio-temporal.[27] Dimpotrivă, persoana este un individ concret, deoarece are de îndeplinit în viață o sarcină exclusiv individuală, căreia îi aparțin o serie de valori care îi revin în esență acestei persoane. Iubirii îi este conferită în acest punct o importanță majoră. Prin intermediul acesteia experimentăm valorile superioare care au valabilitate tocmai pentru această persoană. Adevărata iubire trece dincolo de ființa factică a persoanei și o înțelege pe aceasta în lumina unui șir de valori, pe care ea și numai ea le poate aduce în lumea factică, prin aceea că realizează valorile superioare prin intermediul vieții ei. De aceea, iubirea nu este niciodată abstractă, ci întotdeauna orientată spre individ în unicitatea sa. Scheler concluzionează de aici că cel mai înalt ideal etic nu poate fi gândit niciodată ca o societate de persoane izolate, ci ca o comunitate de persoane *solidare*[28], care își recunosc reciproc individualitatea, căci fiecare persoană este un unic purtător de valori. O astfel de societate solidară îi va recunoaște fiecărui individ valoarea lui proprie, individuală, solicitând totodată de la acesta să-și îndeplinească obligațiile față de ceilalți oameni. Scheler are convingerea că poate deduce acest ideal etic printr-o analiză pur fenomenologică. Faptul că se apropie prin aceasta de o interpretare religioasă proprie tradiției creștine se va observa cu claritate abia în opera târzie a lui Scheler. Prin aceasta el se situează, însă, în afara analizei fenomenologice.

Scrierile lui Scheler

Gesammelte Werke. Band 1 et sqq. Bern 1954 et sqq. (=*GW*)

Bibliografii

Chevrolet, J.-P.: Le sacré dans la philosophie de Max Scheler. Fribourg 1970, 170-207.

Hartmann, W.: Max Scheler. Bibliographie. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963.

Literatură secundară

Dunlop, F.: Scheler. London 1931.

Frings, M. S.: Max Scheler. Pittsburgh/Louvain 1965.

Good, P. (Ed.): Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München 1975.

Leonardy, H.: Liebe und Person. Den Haag 1976.

Mader, W.: Max Scheler. Reibek 1980.

Schneck, S. F.: Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory. Albany 1987.

Staude, J. R.: Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait. New York/London 1967.

Note

1 Scheler, *GW 7*, 308 (1922).
2 Staude, 1967, 24.
3 Staude, 1967, 25 et sq.
4 Scheler, *GW 2*, 127 (1913).
5 Scheler, *GW 2*, 34 (1913).
6 Scheler, *GW 2*, 43 (1913).
7 Scheler, *GW 2*, 148 et sq. (1913).
8 Scheler, *GW 2*, 68 (1913).
9 Scheler, *GW 2*, 37 (1913).
10 Scheler, *GW 2*, 37 (1913).
11 Scheler, *GW 2*, 13 (1913).
12 Scheler, *GW 2*, 270 (1913).
13 Scheler, *GW 2*, 82 (1913).
14 Scheler, *GW 2*, 86 (1913).
15 Scheler, *GW 2*, 276 et sq. (1913).
16 Scheler, *GW 2*, 122 et sq. (1913).
17 Scheler, *GW 2*, 126 (1913).
18 Scheler, *GW 7*, 160 (1913).
19 Scheler, *GW 2*, 266 et sq. (1913); *GW 7*, 164 (1923).
20 Scheler, *GW 7*, 165 et sqq. (1923).
21 Scheler, *GW 2*, 376 et sq. (1913).

22 Scheler, *GW 9*, 31 (1928).
23 Scheler, *GW 2*, 293 (1913).
24 Scheler, *GW 2*, 470 (1913).
25 Scheler, *GW 2*, 386 și 475 (1913).
26 Hartmann, N.: Ethik. Berlin/Leipzig 1926. Berlin [4]1962, 229 et sq.
27 Scheler, *GW 2*, 480 et sq. (1913); *GW 7*, 76 (1923).
28 Scheler, *GW 2*, 522 et sq. (1913).

Poul Lübcke

Nicolai Hartmann: Filosofia ca metafizică critică

Filosoful academic

Max Scheler și Nicolai Hartmann (1882-1950), mai tânăr cu opt ani decât acesta, se completează unul pe celălalt în multiple privințe. Ambii și-au început cariera filosofică independent de fenomenologie, în care au văzut mai degrabă un mijloc în slujba propriilor năzuințe filosofice, decât o doctrină de sine stătătoare. Forța fenomenologiei consta pentru ei în capacitatea acesteia de a deschide posibilitatea unor variate căi descriptive. Din acest motiv, ei au luat atitudine hotărât împotriva încercării lui Husserl de a conferi fenomenologiei în opera sa târzie o orientare transcendentală. Fenomenologia era atât pentru Scheler, cât și pentru Hartmann un punct de plecare al filosofiei, nu însă și ultimul ei cuvânt. Lucrările lor tratează, până la un anumit punct, aceleași probleme. Astfel, Hartmann în a sa *Ethik* (Etica) (1926) s-a referit explicit la scrierea lui Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică și etica materială a valorii) (1913). În ceea ce privește atitudinea lor fundamentală față de filosofie erau însă extrem de diferiți; faptul că totuși sunt asociați demonstrează amploarea mișcării fenomenologice. Diferențele se arată deja pe plan psihologic. În timp ce Scheler era coleric și temperamental, Hartmann era filosoful rece, rațional, academic. Acolo unde Scheler a procedat poetic, impulsiv, Hartmann s-a dovedit a fi un filosof sistematic. Sau, cum s-a exprimat o dată Scheler într-o manieră mai puțin ortodoxă: „Hărnicia dumneavoastră și geniul meu, *acestea* ar da un filosof!"[1]

Hartmann s-a născut la Riga, a studiat medicina, filologia clasică și filosofia, mai întâi la Dorpat, apoi la St. Petersburg și Marburg. Acolo ajunge sub influența neokantienilor Cohen (1842-1918) și Natorp (1854-1924), iar sub îndrumarea celui din urmă obține titlul de doctor în anul 1907. Opera sa

târzie poate fi înțeleasă ca o continuă dezbatere cu neokantianismul. Acest lucru este exprimat clar în *Grundzügen einer Methaphysik der Erkentnnis* (Trăsături fundamentale ale unei metafizici a cunoașterii) (1921), care a apărut la un an după acceptarea postului de profesor extraordinar la Marburg.

Hartmann a păstrat de-a lungul vieții ritmul de lucru pe care și-l însușise ca student la St. Petersburg.[2] El se scula în jurul prânzului și lucra eficient abia după miezul nopții. Ținea cursuri după amiaza sau seara, iar rundele de discuții purtate în continuarea acestora cu studenții se întindeau până noaptea târziu. Dacă luăm în considerație doar acest fapt, putem întrevedea conflictul inevitabil cu Heidegger, care își programa cursurile la ora șapte dimineața. În acei doi ani în care au colaborat în calitate de colegi la Marburg, au încercat de mai multe ori să reia dialogul, dar fără succes. Se povestea[3] că discuțiile lor nocturne erau deschise cu plăcere de Heidegger, dar, spre miezul nopții, când Hartmann prindea viață, Heidegger obosea și era nevoit să plece. În 1925 Hartmann devine profesor la Köln, în 1931 vine la Berlin, iar în 1945 la Göttingen. Cele mai multe dintre operele sale provin din această perioadă, fiind renumite pentru sistematicitatea și unitatea lor. Din punct de vedere al conținutului este vorba în esență de ideile pe care Hartmann le formulează deja în perioada sa de la Marburg și pe care le-a dezvoltat mai târziu. Nu poate fi însă vorba de o ruptură. De aceea este posibilă, într-o măsură mult mai mare decât la alți filosofi, înțelegerea operei lui Hartmann ca un întreg.

Metafizica cunoașterii

Titlul primei opere esențiale a lui Hartmann, *Trăsături fundamentale ale unei metafizici a cunoașterii*, reprezintă o provocare conștientă. În timpul perioadei sale de studiu de la Marburg a arătat mereu că gândirea metafizică ar fi o formă învechită, dogmatică a filosofiei. În loc de a specula metafizic asupra modului în care realitatea este în fapt, ar trebui mai degrabă analizat critic care sunt posibilitățile de care dispunem în genere pentru a cunoaște realitatea. Cu alte cuvinte, filosoful nu trebuie să mai fie metafizician, ci *teoretician al cunoașterii*. Împotriva acestei opinii neokantiene, Hartmann susține că teoria cunoașterii și metafizica se condiționează reciproc.[4] Teoria cunoașterii presupune metafizica (ontologia), deoarece întreaga cunoaștere este orientată spre „ceea ce este", și anume „ființarea" (*Seiende*). „Cunoașterea este orientată spre ființare de la bun început."[5] Dar tema metafizicii

(*On-to-logie*) este tocmai fiinţarea, discursul (*logos*) despre ceea ce este (*to on*). Deoarece teoria cunoaşterii nu poate să nu vorbească despre fiinţare, asupra căreia este îndreptată cunoaşterea, trebuie, în mod necesar, să ia poziţie faţă de problematica metafizică (ontologică). Mai mult: orice cunoaştere este legată de o conştiinţă care deţine cunoaşterea. O conştiinţă este însă o fiinţare cu proprietăţi determinate.[6] Iar prin faptul că teoria cunoaşterii emite judecăţi privitor la cunoaştere, ea formulează tacit un şir de presupoziţii despre ce înseamnă o *conştiinţă* cunoscătoare. În acest mod, teoria cunoaşterii implică metafizica (ontologia). Pe de altă parte, sarcina teoriei cunoaşterii este tocmai clarificarea limitelor a ceea ce poate fi în genere cunoscut. Dacă metafizica nu doreşte să cadă într-un dogmatism necritic, ea trebuie să colaboreze strâns cu teoria cunoaşterii.

Prin urmare, Hartmann vrea să se despartă de unilateralitatea neokantianismului, căutând să unească teoria cunoaşterii cu metafizica. În cadrul eforturilor sale de a realiza acest proiect al *metafizicii critice* îşi ia ca punct de plecare fenomenologia. Desigur, el nu era convins că aceasta este capabilă să soluţioneze probleme filosofice; dar, ca descriere pură, nesupusă nici unei teorii, ea ar putea institui temeiul unor problematizări ulterioare. Orice cunoaştere este caracterizată prin faptul că cel ce cunoaşte (un subiect) se află faţă în faţă cu ceva cunoscut (un obiect), astfel încât cunoaşterea poate fi determinată ca o *relaţie* specială dintre subiect şi obiect.[7] Faptul că lucrurile stau aşa este pentru Hartmann dincolo de orice îndoială. El vorbeşte aici chiar de o trăsătură (definitorie) a fenomenului cunoaşterii, care trebuie elucidată în prealabil pentru a putea problematiza şi discuta în genere despre cunoaştere. Relaţia de cunoaştere constă în faptul că cel ce cunoaşte „depăşeşte" sfera subiectivă (o transcende)[8] şi „cuprinde" obiectul. Teoria cunoaşterii nu este o „creare" sau o „producere" a cunoscutului, ci o „sesizare" a ceva, care există independent de faptul că este într-adevăr cunoscut.[9] Pornind de aici el se îndreaptă explicit împotriva teoriei lui Cohen privitoare la cunoaştere în calitate de „creare" a obiectului cunoaşterii. În loc de aceasta, Hartmann susţine că, dacă nu există o fiinţare independentă în sine faţă de cunoaştere, nu se poate vorbi în nici un chip de aceasta, deoarece atunci n-ar exista nimic pe care cunoaşterea să poată încerca în genere să-l cuprindă.[10]

Abia astfel apar problemele propriu-zise.[11] Căci cum este de fapt posibilă relaţia de cunoaştere? Cum poate subiectul să se depăşească pe sine (să se transceandă) şi să ajungă la obiect? Dacă fiinţa subiectului şi a obiectului s-ar epuiza în fiinţa celui ce cunoaşte şi în cea a ceea ce este cunoscut, iar acestea ar fi exclusiv momente subordonate ale relaţiei de cunoaştere, atunci

n-ar exista nici un fel de probleme. Dar dacă pornim de la faptul că subiectul și obiectul sunt de fiecare dată mai mult decât subiect și obiect, deoarece ele există în sine independente unul față de altul, atunci se ivește problema: cum se pot stabili între ele relația de cunoaștere? Analiza și soluționarea acestei probleme în cadrul unei teorii generale metafizice (ontologice) este sarcina metafizicii cunoașterii.

După Hartmann există trei tipuri de răspunsuri la problema cunoașterii.[12] *Realismul* afirmă în cadrul relației subiect-obiect primatul obiectului. Realismului îi revine sarcina de a arăta cum poate în genere obiectul să producă subiectul. Dacă se susține (asemeni materialiștilor) concepția conform căreia esența obiectului constă în materie, mișcare, forță sau energie, atunci se pune întrebarea cum ar putea o astfel de lume obiectuală să dea naștere unui subiect și unei sfere „interioare" a conștiinței. Însă, chiar dacă se renunță la materialism, rămâne deschisă întrebarea: cum poate exista un subiect într-o lume a obiectelor pure? *Idealismul* pune problema invers. Deoarece el pleacă de la faptul că în relația dintre subiect și obiect, subiectul trebuie privit ca element esențial, idealismul trebuie să arate cum este un subiect capabil să obiectiveze conținutul trăirilor sale. Problema nu se simplifică, dacă acceptăm (cum face Husserl) existența unui așa-numit „subiect transcendental", deoarece acest lucru ne obligă să arătăm cum se raportează subiectul individual la cel transcendental. Dacă renunțăm atât la realism, cât și la idealism, considerându-le unilaterale și pornim în schimb de la faptul că relația de cunoaștere dintre subiect și obiect este cea fundamentală, atunci se ajunge la așa-numitul *monism gnoseologic* (de la „gnosis": cunoaștere și „monos": singur, singular). Problema acestei poziții este de a prezenta modul în care trebuie înțeleasă unitatea originară dintre subiect și obiect și modul în care subiectul și obiectul pot ieși din această unitate. Dacă se pornește însă de la o lipsă inițială a diferențierii dintre subiect și obiect, atunci trebuie să se poată explica modul în care subiectul și obiectul diferă unul de celălalt ca două existențe independente. Invers, dacă se admite că între subiect și obiect există o diferență fundamentală, se ajunge din nou în locul din care s-a plecat, deoarece în acest caz presupusa unitate este doar postulată, iar problema este doar amânată.

Încercarea de soluționare a problemei cunoașterii la Hartmann se apropie mai mult de monism și de realism, respingând idealismul în toate punctele sale esențiale. Elementul monist în metafizica sa a cunoașterii constă în faptul că pentru el nu doar obiectul, ci și subiectul trebuie înțeles ca ființare.[13] Subiectul și obiectul definesc împreună sfera comună în cadrul

căreia se află față în față. Aceasta înseamnă, potrivit lui Hartmann, că subiectul și obiectul trebuie înțelese ca articulații ale aceleiași relații de ființă, în cadrul căreia acestea se determină și se condiționează reciproc. Fiecare ființare intră într-o multitudine de relații cu altă ființare și, în măsura în care subiectul și obiectul sunt ființări, relația de cunoaștere poate fi considerată doar ca o relație particulară între altele. Din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, problema modului în care subiectul poate „să ajungă" la obiect este astfel soluționată, deoarece subiectul și obiectul se află, încă înainte de a se stabili relația de cunoaștere, într-un raport reciproc. Altfel spus: subiectul și obiectul sunt deja, ca ființări, legați în mod fundamental unul de celălalt.[14]

Relația de cunoaștere nu trebuie înțeleasă cauzal. Obiectul condiționează cunoașterea subiectului referitoare la sine, fără ca obiectul însuși să se modifice. Dar acest lucru nu înseamnă că obiectul este cauza cunoașterii în subiect. Hartmann atrage atenția asupra unui șir de exemple în care ceva este condiționat de altceva, fără a fi însă cauza celui din urmă.[15] Astfel, B poate fi condiționat de A, ca succesiune logică a acestuia, sau B este mijlocul necesar pentru atingerea scopului A. În nici unul din aceste cazuri A nu este cauza lui B, deși A îl condiționează pe B. De aceea, relația de cunoaștere trebuie înțeleasă ca o relație specială, în care o ființare (obiectul) este condiția faptului că într-o altă ființare (subiectul) ia naștere cunoașterea.

Faptul că pe lângă elementul monist din filosofia lui Hartmann poate fi găsită și o tendință realistă se deduce din teza sa conform căreia atât subiectul cât și obiectul există independent de actul cunoașterii. Hartmann este însă de părere că metafizica sa critică diferă în mai multe puncte de teoriile tradiționale realiste.[16] În primul rând nu este vorba la Hartmann doar de ființa reală (cea care există în spațiu și timp), ci și de ființa ideală (de ex. mărimile matematice). În al doilea rând, el respinge în mod explicit orice încercare de a reduce întregul ființei la o anumită formă a ființei, de ex. materie. În schimb, încearcă să demonstreze existența mai multor straturi ale ființei. În al treilea rând, nu se fac de la bun început presupuneri despre modalitatea în care subiectul și obiectul se situează în afara relației de cunoaștere. A determina acest lucru este sarcina metafizicii (ontologiei). În al patrulea rând, obiectul nu este înțeles ca prevalând subiectului. Astfel, subiectul nu trebuie să „ia naștere" din întâlnirea cu obiectul. Fundamental este doar faptul că subiectul, asemeni obiectului, este o ființare și nu un pseudo-obiect. Hartmann poate deci defini propria poziție ca un *realism naiv*[17], care se află, în punctul său de plecare, dincoace de idealism și realism în sens tradițional. În chip elocvent, titlul unuia din

articolele sale din anul 1924 este *Diesseits von Idealismus und Realismus* (Dincoace de idealism și realism).

Pornind de la acest tip de realism, Hartmann ia atitudine împotriva *idealismului*. Pentru idealism, orice ființare este fie ceva de ordin subiectiv, fie ceva de ordin obiectiv, iar ființarea obiectivă este de fapt o ființare opozitivă, o situare față în față cu subiectul.[18] După Hartmann aceasta este o prejudecată. Un pom, de exemplu, este o ființare. Pentru un idealist, pomul nu este nimic altceva decât obiectul contemplării pomului: nimic altceva, deci, decât acest „pentru mine" (pentru un subiect), decât „o situare opozitivă" (ființă obiectuală). Pentru Hartmann, pomul este mai mult decât acest „a-fi-obiect-pentru-mine". În ultimă instanță, este chiar indiferent pentru ființa pomului dacă eu sau un altul îl face pe acesta obiect al cunoașterii sau nu. Pomul este ceea ce este, indiferent de faptul că acesta este cunoscut sau nu. Pomul este deci ceva independent de cunoașterea mea. Când cunosc ceva, cunosc ființarea așa cum este în sine. Dar întotdeauna vor exista infinit mai multe ființări care se vor situa în afara sferei mele de cunoaștere. De aceea Hartmann susține că, în afară de ființarea care poate fi cuprinsă în relații de tipul subiect-obiect, există o *sferă transobiectivă a ființei* ființării, care transcende ființarea obiectualizată.[19] Așadar, există întotdeauna o limită a obiectualizării. Această limită poate fi însă mereu depășită, prin faptul că mă orientez spre altă ființare. De exemplu, îmi pot transfera atenția de la pom la stratul de trandafiri de alături. Aici mă lovesc însă de o nouă limită, deoarece nu pot cunoaște mai multe ființări simultan.

Spre deosebire de idealiști, Hartmann împărtășește punctul de vedere după care cunoașterea are limite factice. De exemplu, este improbabil ca eu sau un altul să pot vreodată cunoaște ce există în stelele care se află la o distanță de 1000 ani lumină distanță de noi. În schimb, pot să-mi fac o imagine cu ajutorul gândirii despre acele stele, dar aceste imagini nu sunt expresia cunoașterii. Aceasta înseamnă: limita gândirii se situează mult mai departe decât limita cunoașterii.[20] Ceea ce poate fi gândit depășește cognoscibilul, care, la rândul său, trece dincolo de ceea ce devine în fapt obiect al cunoașterii.

Hartmann nu dorește să excludă posibilitatea logică potrivit căreia ar putea exista o ființare principial irațională, care nu depășește doar limitele cognoscibilului, ci și a ceea ce poate fi gândit. Dar întrebarea, dacă există o astfel de ființare sau nu nu schimbă nimic din faptul că ființarea pe care o cunoaștem, o cunoaștem întotdeauna așa cum este în sine. Hartmann se detașează de teza lui Kant (și Jaspers) conform căreia cunoaștem ființarea

doar așa cum este *pentru noi*, dar niciodată așa cum este *în sine*, deci independent de orice relație de cunoaștere. Aceasta este în ultimă instanță premisa pentru dezvoltarea în operele sale principale – *Zur Grundlegung der Ontologie* (Întemeierea ontologiei) (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Posibilitate și realitate) (1938) și *Der Aufbau der realen Welt* (Structura lumii reale) (1940) – a unei metafizici a cunoașterii într-o teorie ontologică cuprinzătoare privitoare la trăsăturile esențiale ale ființării. Esența ființării este, la fel ca și ființarea însăși, o ființare în sine și există independent de faptul dacă este cunoscută sau nu. Noi putem cunoaște, după Hartmann, independent de orice experiență senzorială (a priori) o serie de caracteristici esențiale necesare și universale, punând întrebarea referitoare la „ființarea ca ființare în genere" sau la „determinarea categorială a ființei". Datorită acestei cunoașteri apriorice putem spune ceva despre caracteristicile esențiale ale ființării perceptibile, asupra căreia nu avem nici o percepție senzorială, despre care ne putem forma însă o imagine prin mijlocirea gândirii noastre.

Prin explicarea metafizică a fenomenului cunoașterii, Hartmann s-a dezis nu doar de trecutul său neokantian, ci și de concepția fenomenologică husserliană. Prin faptul că subiectul și obiectul sunt concepute ca două ființări care există și în afara actului cunoașterii, Hartmann a depășit limitele „fenomenologiei *pure*" și a recăzut în ceea ce Husserl numește „atitudinea *mundană*". Hartmann nu a tăgăduit această caracterizare a metodei sale de a filosofa, afirmând că fenomenologia nu va putea niciodată întemeia în chip satisfăcător filosofia. Fenomenologia vorbește despre ființare și despre ființa ființării în datul ei nemijlocit pentru o conștiință cunoscătoare. Acesta este un punct de pornire necesar pentru filosofie, dar nu și suficient. Filosofia trebuie să meargă mai departe și, dincolo de descrierea datului nemijlocit, să mediteze asupra trăsăturilor esențiale ale ființării pe care le poate sesiza în afara relației de cunoaștere. Astfel, în opera sa târzie, Hartmann are o atitudine critică față de concepția ontologică heideggeriană, reproșându-i faptul că ar confunda analiza ființei (adică a faptului de a ființa în chip esențial și a existenței) cu o analiză a *înțelegerii noastre a ființei*.[21] Hartmann este de fapt de acord cu Heidegger în ce privește faptul că ființa ființării este dată nemijlocit în înțelegerea noastră a ființei, însă refuză concepția conform căreia întreaga ontologie ar putea fi redusă la o interpretare fenomenologic-hermeneutică a înțelegerii noastre a ființei. Întrebarea privitoare la modul în care ființarea ne este dată reprezintă pentru Hartmann doar un stadiu preliminar al întrebării propriu-zis ontologice privind ființa ființării, iar aceasta independent de înțelegerea noastră a ființei. Deși ambii pleacă de

la fenomenologie, concepţiile despre ontologie ale lui Heidegger şi Hartmann sunt radical diferite. Din păcate nu au acordat niciodată timp suficient discuţiilor privitoare la diferendele lor filosofice pe vremea când erau colegi la Marburg şi erau încă preocupaţi să înlocuiască neokantianismul cu o filosofie orientată fenomenologic.

Scrierile lui Hartmann

Platos Logik des Seins. Gießen 1909. Berlin [2] 1965.

Grundzüge einer Methapysik der Erkenntnis. Berlin/Leipzig 1921. Berlin[5] 1965 (= *MdE*).

Ethik. Berlin/Leipzig 1926. Berlin[4] 1962.

Das Problem des geistigen Seins. Berlin/Leipzig 1933. Berlin[3] 1962.

Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin 1935, [4] 1965 (=*ZGdO*).

Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1938, [3] 1966.

Der Aufbau der realen Welt. Berlin 1940, [3] 1964.

Neue Wege der Ontologie. In: Systematische Philosophie. Hg. von N. Hartmann. Stuttgart 1942, 199-311; separat: Stuttgart [5] 1968.

Philosophie der Natur. Berlin 1950, [2] 1980.

Teleologisches Denken. Berlin 1951, [2] 1966.

Aesthetik. Berlin 1953, [2] 1966.

Kleinere Schriften. 3 Bände. Berlin 1955-58.

Bibliografie

Ballauff, T.: Bibliographie der Werke von und über Nicolai Hartmann einschließlich der Übersetzungen. In: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hg. von H. Heimsoeth u. R. Heiss. Göttingen 1952, 286-312.

Buch, A.J. und P.: Bibliographie der seit 1964 über Nicolai Hartmann erschienenen Arbeiten. In: Nicolai Hartmann 1882-1982. Hg. von A. J. Buch. Bonn 1982, 326-344.

Wirth, I.: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Berlin 1965, 141-48.

Literatură secundară

Baumgartner, H. M.: Die Unbedingtheit des Sittlichen. München 1962.

Buch, A. J. (Hg.): Nicolai Hartmann: 1882-1982. Mit einer Einleitung von Joseph Stallmach und einer Bibliographie der seit 1964 und einer Bibliographie der seit 1964 Hartmann erschienenen Arbeiten. Bonn 1982, [2] 1987.

Bulk, W.: Das Problem des idealen An-sich-seins bei Nicolai Hartmann. Meisenheim a. G. 1971.

Dahlberg, W.: Sein und Zeit bei Nicolai Hartmann. Frankfurt/M. 1983.

Grötz, A.: Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen. Franfurt/M. 1989.
Maliandi, R. G.: Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Bonn 1966.
Patzig, G.: Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882-1950), Direktor des philosophischen Seminars der Universität Göttingen 1946-1950. Göttingen 1982.
Stallmach, I.: Ansichtsein und Seinsverstehen. Bonn 1987.
Wirth, I.: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Berlin 1965.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 22.
2 Gadamer, 1977, 21 et sq.
3 Heiss, R.: Nicolai Hartmann. In: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hg. Von H. Heimsoeth şi R. Heiss. Göttingen 1952, 18 et sq.
4 Hartmann, *MdE*, 6, 184 et sq. şi 318.
5 Hartmann, *MdE*, 183.
6 Hartmann, *MdE*, 182.
7 Hartmann, *MdE*, 44.
8 Hartmann, *MdE*, 44; ZGdO, 146 et sq.
9 Hartmann, *MdE*, 1.
10 Hartmann, *ZgdO*, 149 et sq.
11 Hartmann, *MdE*, 61 et sq.
12 Hartmann, *MdE*, 129 et sqq.
13 Hartmann, *MdE*, 182, 194 şi 320.
14 Hartmann, *MdE*, 322.
15 Hartmann, *MdE*, 324; Der Aufbau der realen Welt, 286 et sqq.
16 Hartmann, *MdE*, 198; ZGdO, 140. Compară cu Wirth 1965.
17 Hartmann, *ZGdO*, 49 şi 150.
18 Hartmann, *ZGdO*, 15 şi 141.
19 Hartmann, *MdE*, 204 et sq.
20 Hartmann, *MdE*, 284.
21 Hartmann, *ZGdO*, 40 et sq.

Poul Lübcke

Karl Jaspers:
Filosofia existențialistă

De la psihiatrie la filosofia existențialistă

Karl Jaspers (1883-1969) a fost inițial psihiatru. Prima sa operă importantă, apărută în anul 1913, nu se înscrie în sfera cercetărilor filosofice, ci în cea a psihopatologiei, iar prima sa catedră (1916-1921) a fost de psihologie. Abia prin *Psychologie der Weltanschauungen* (Psihologia concepțiilor despre lume) (1919) apare în postura de filosof. Înscriindu-se în tradiția diltheyană și fiind influențat deopotrivă de teoria constructelor tipurilor ideale a lui Max Weber (1864-1920), Jaspers dezvoltă într-o interpretare originală o tipologizare a atitudinilor umane fundamentale și a imaginilor despre lume. Clasificarea sa era mai mult decât o simplă încartiruire a concepțiilor despre lume în diverse tipuri. Ea conținea totodată o critică indirectă a acelei încercări de a defini filosofia pornind de la un singur principiu, prin intermediul căruia poate fi indicat în mod neechivoc locul diverselor concepții despre lume în cadrul filosofiei.[1] Prin includerea unor teme de reflecție vechi, cum ar fi lupta, vina, accidentalul și moartea, el a vrut să evidențieze faptul că omul ajunge în cursul vieții sale în mod necesar în situații limită, în care rațiunea teoretică, în încercarea ei de a explica existența umană, este neputincioasă. Prin aceasta Jaspers readuce în filosofie un orizont problematic care fusese ani de zile refuzat de neokantianismul orientat intelectualist. Jaspers opunea acestuia o gândire care, situându-se în continuarea celei a lui Sören Kierkegaard (1813-1855) și a lui Friedrich Nietzsche (1844-1900)[2], își ia ca punct de plecare existența umană, pe scurt: un *mod existențial de a filosofa*.

După publicarea cărții *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers a primit în 1921 un post de profesor de filosofie la Heidelberg. Prin prelegerile sale din anii '20 a contribuit la schimbarea imaginii Heidelbergului, cunoscut ca o redutabilă fortăreața a neokantianismului. În același timp, el a facilitat

receptarea operei lui Heidegger *Sein und Zeit* (Ființă și timp) (1927) care, la momentul apariției sale, a fost în mod eronat corelată cu filosofia existențială jaspersiană. În primii ani de profesorat, Jaspers nu a publicat vreo operă importantă din punct de vedere filosofic. În 1922 a publicat o carte despre Strindberg și Van Gogh, în 1923 *Die Idee der Universität* (Ideea de universitate), iar în 1931 o scriere de dimensiuni reduse: *Die geistige Situation der Zeit* (Situația spirituală a epocii). Abia în 1923 a apărut opera sa principală, în trei volume: *Philosophie* (Filosofia), al cărei titlu era deopotrivă neutru și ambițios. Același lucru poate fi spus despre titlurile unora dintre operele sale târzii, cum ar fi *Von der Wahrheit* (Despre adevăr) (1947) și *Die großen Philosophen* (Marii filosofi) (1957).

De la bun început, Jaspers a fost preocupat de marile probleme existențiale. Forța lui consta mai degrabă în deschidere și în patos moral decât în analiza detaliată, strictă. El întruchipa reprezentarea curentă despre filosoful existențialist, așa cum era aceasta răspândită în spațiul public până în anii '50 și '60. Această imagine era sprijinită și de temele pe care Jaspers le supunea atenției publicului larg. În *Die Schuldfrage* (Problema culpei) (1946) a încercat să afle cine este vinovat de ororile nazismului și ale războiului. El însuși a fost una dintre victimele nazismului: în 1933 a fost exclus de către administrația universitară, în 1937 i-a fost retrasă catedra de profesor, iar între anii 1938-1945 i s-a interzis să-și publice manuscrisele. El scrie despre această perioadă în autobiografia sa:

«Am trăit de-a lungul a mulți ani, împreună cu soția mea, această amenințare fizică împotriva căreia nu te poți apăra. Exterior, am scăpat nevătămați. Evacuarea era prevăzută pentru data de 14 aprilie 1945, după cum aflasem de la poliție pe căi ocolite. Alte transporturi avuseseră loc în săptămânile premergătoare. Pe 1 aprilie Heidelbergul a fost ocupat de americani. Un german nu poate uita că atât el, cât și soția sa, datorează viața americanilor, viață pe care germanii voiau să o nimicească în numele statului german național-socialist.»[3]

Imediat după sfârșitul războiului, Jaspers și-a reprimit postul anterior, dar l-a părăsit însă în 1948, când i-a fost oferită o catedră de filosofie la Basel. În anii următori a încercat într-un mod mai hotărât să-și concretizeze atitudinea sa filosofică existențialistă printr-un angajament moral-politic generos, așa cum se vădește în scrieri precum *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Bomba atomică și viitorul omenirii) (1958) și *Lebensfragen der deutschen Politik* (Probleme vitale ale politicii germane) (1963).

Filosofie și știință

Ar fi o greșeală dacă l-am considera pe Jaspers un moralist sau un critic al culturii. Capacitatea lui de a include în dezbaterea filosofică probleme culturale și moral-politice este o consecință a modului său de a înțelege filosofia, așa cum este exprimat acesta în opera sa sistematică *Filosofia*. Potrivit acestui mod de a înțelege, filosofia se diferențiază de științele teoretice, precum fizica, biologia, psihologia, științele istorice și sociale, care au fiecare domeniul lor de cercetare particular. O trăsătură fundamentală a cunoașterii științifice este faptul că se concentrează asupra unui anumit domeniu al lumii, pe care îl supune unei cercetări validate metodic. Filosofia, în schimb, nu are un obiect delimitat, ci se ocupă de ființarea ca întreg și de poziția omului în cadrul existenței. Orice ne conduce la limitele și temeiurile existenței noastre poate dobândi relevanță filosofică. Atâta timp cât problemele culturale și cele moral-politice servesc acestei funcțiuni, ele sunt relevante din punct de vedere filosofic. O dată cu pierderea acestei funcțiuni, aceste probleme își pierd și relevanța lor filosofică, chiar dacă pot deveni obiecte ale cercetării științifice.

Diferența hotărâtoare dintre știință și filosofie rezidă în cele două tipuri de acces la ființă, fundamental diferite. Contrar lui Hartmann și lui Heidegger, Jaspers nu distinge terminologic între *ființare* și *ființa ființării*, ci vorbește pur și simplu de ființă, care poate fi experimentată în mod diferit. În concordanță cu tradiția fenomenologică, Jaspers distinge între diverse moduri de a fi, determinate de modalitatea de acces pe care o avem la acestea. Modurile de a fi care se deschid filosofiei atunci când aceasta caută să descopere limitele experienței noastre diferă de modul de a fi pe care îl are în vedere cunoașterea științifică atunci când tinde spre o explicare tot mai precisă a obiectelor caracteristice domeniului ei de cercetare. Ființa cu care au de-a face științele nu este *faptul-de-a-ființa-pentru-sine-însuși*, ci cu ființa obiectuală, cu *faptul-de-a-ființa-ca-obiect* pentru cunoașterea mea, adică o ființă care nu stă pentru sine însăși, ci pentru mine, o ființă ca simplă apariție (*bloße Ersheinung*).[4]

Avem de-a face cu această ființă obiectuală deja în experiența noastră cotidiană, în măsura în care a fi orientat intențional spre obiecte este o trăsătură fundamentală a conștiinței noastre. Jaspers numește acest „fapt-de-a-fi-orientat" *intenționalitatea* conștiinței.[5] Modul în care acesta înțelege conceptul de intenționalitate se diferențiază clar de celelalte definiții fenomenologice ale acestuia. Acolo unde Husserl nu ia nici o atitudine față de problema relației dintre fenomene (lucruri, obiecte) și lucrul în sine (adică

ființa independentă de experiența ființei) și acolo unde Hartmann consideră fenomenologia ca un prim pas pe calea spre un realism filosofic, Jaspers adoptă o poziție aproape kantiană, distingând între *a fi-pentru-noi* (ființa obiectuală, faptul-de-a-fi-obiect, fenomen empiric) și *a-fi-în-sine*. Potrivit lui Jaspers, ființa în sine a lucrurilor este principial inaccesibilă cunoașterii noastre. Orice încercare de a elucida ființa în sine este sortită eșecului, deoarece ține de cunoașterea umană încearcarea de a fixa cunoscutul ca subiect al cunoașterii. Ne-am înșelat, însă, de la bun început, în măsura în care ființa obiectuală nu este o ființă în sine, ci o ființă ca obiect, un fapt-de-a-fi-pentru-mine. Nici modul de abordare cotidian și nici cel științific nu pot cunoaște ființa în sine. Abia filosofia, care caută permanent să depășească (transceandă) atât experiența cotidiană, cât și cunoașterea științifică, ne poate conduce la faptul-de-a-fi-în-sine.

Ideea jaspersiană centrală gravitează în jurul acestei limite principiale. Nu există nimic în lumea aceasta care să nu devină obiect al cunoașterii noastre, dar tocmai din cauza obiectualizării nu poate fi cunoscut faptul-de-a-fi-în-sine. *Lumea* trebuie definită ca univers al existenței[6], în timp ce științele particulare pot fi înțelese ca expresie a unei gândiri orientate spre de lume. Oricât de detaliat ar analiza științele obiectele din interiorul lumii, acestea nu ar depăși, totuși, această limită. Ele acumulează cunoștințe mai vaste despre ființa obiectuală a lucrurilor, dar nu ajung niciodată la în-sinele lor: abia o filosofie care s-ar rupe de modalitatea curentă a obiectulizării și de gândirea orientată spre lume ar putea dobândi o cunoștință despre faptul-de-a-fi-în-sine.

Putem distinge patru domenii ale realității efective[7]: în primul rând *natura* anorganică, determinată de legi naturale riguroase; în al doilea rând viața ca *organism* (tot ceea ce este viu); în al treilea rând *sufletul* ca trăire și, în sfârșit, *spiritul* în calitate de conștiință reflexivă, orientată intențional spre obiectele din interiorul lumii. Diferitele sfere ale realității efective (analoge „regiunilor ființei" la Husserl) au fiecare propriile caracteristici, iar acest lucru face imposibilă reducerea realității obiective la o singură formă de ființă. De exemplu, dacă se încearcă înțelegerea complexei realități efective ca natură mecanică, determinată cauzal, atunci se ajunge la o imagine greșită despre celelalte trei sfere. Aceasta se întâmplă atunci când se admite, de pildă, că științele naturii ar fi „cele mai exacte", deoarece ele pot măsura și cântări. Se trece cu vederea faptul că documentele spirituale transmise sub formă de texte necesită o altă modalitate de acces decât, de pildă, cerul cu stele. În loc de a crede că diferitele domenii ale realității efective pot fi

reduse la unul singur (în forma unui materialism biologic sau mecanic sau în cea a unui idealism psihologic), trebuie înțeles faptul că spiritul *presupune* sufletul, iar acesta, la rândul lui, viața și natura anorganică. Acest lucru nu înseamnă însă că diversele domenii se pot înlocui reciproc.

În ciuda diferențierilor, aceste patru domenii au ceva în comun: ele țin de ființa obiectivă. Ființa obiectivă nu formează însă întreaga realitate: ea nu este identică nici cu ființa-în-sine, nici cu ființa subiectivă. Ființa subiectivă este caracteristică eului (ego-ului), pentru care obiectele se constituie ca obiecte. Științele au de-a face doar cu ființa obiectivă; tocmai de aceea nu pot da seamă de întreaga realitate efectivă. Eroarea pozitivismului este de a crede că ființa obiectivă este întreaga ființă și că științele pot în principiu să explice întreaga realitate efectivă. Pentru pozitiviști ființa subiectivă este deschisă psihologiei, sociologiei, stiințelelor istorice ș.a.m.d. Jaspers nu tăgăduiește că pozitivistul are dreptate atâta timp cât subiectul este privit în lumea empirică, ca obiect psiho-fizic. Ceea ce el contestă este că subiectivitatea este înțeleasă astfel deplin. Subiectul, ca obiect al științelor socio-umane, nu epuizează întreaga ființă subiectivă. Aceasta este principial mai mult și altceva decât ființa obiectuală, decât ființa obiectivă.

Datorită faptului că pozitivistul nu cunoaște decât ființa obiectivă, nu cunoaște nici un alt tip de enunțuri decât cele care pot fi argumentate ca obiectiv adevărate. Pozitivistul nu știe deci nimic despre acea *mirare* fundamentală, care-l caracterizează pe omul istoric. Fenomenele existențiale precum pasiunea, moartea, accidentalul, culpa, îndoiala și disperarea sunt fenomene care nu pot fi luate în serios de punctul de vedere pozitivist.[8] O boală mintală, de exemplu, este pentru un pozitivist doar un proces natural, care poate fi supus unei cercetări științifice obiective și care nu oferă nici un fel de ocazie pentru o reflecție subiectivă. Obiectivitatea pozitivistă, științifică se lovește în întâlnirea cu subiectivitatea de o limită care trimite dincolo de știință. Acolo unde obiectivitatea științifică este recunoscută în acest sens în limitele ei, dar unde se consideră totodată că o depășire (transcendere) a acestor limite este indispensabilă, abia acolo începe filosofia ca filosofie existențialistă.

Situațiile-limită și revelarea existenței

Eul care se orientează intențional spre obiectele din lume nu este el însuși un obiect. Eul (subiectul) este cu totul altceva decât a fi un lucru (un obiect):

ființa subiectivă nu este o ființă obiectivă. Dar dacă eul nu este obiect, atunci ce înțeles poate fi legat de ideea unui eu în genere? Partea principală a filosofiei lui Jaspers gravitează în jurul acestei întrebări.

Atunci când vorbim de un eu, trebuie, după Jaspers, să facem diferențierea dintre trei semnificații fundamentale.[9] În primul rând, cuvântul „eu" poate desemna așa-numitul *eu empiric* pe care-l cunoaștem din viața noastră cotidiană și pe care diversele științe îl transformă în obiectul cercetării medico-chirurgicale, psihologice, sociologice și istorice. Ca obiect al cercetării posibile, eul empiric nu este eul autentic, care este caracterizat tocmai prin faptul că nu poate fi privit ca obiect pur și simplu.

Cuvântul „eu" desemnează în al doilea rând subiectul (conștiința) pentru care ființa se poate înfățișa în sens obiectiv, reificat. Științele se orientează după ființa obiectivă și o discută în matematică, fizică, chimie, biologie, psihologie, sociologie, medicină, științe istorice și toate celelalte științe specializate, care au evoluat în decursul istoriei. Dar ele nu plutesc într-un spațiu vid. Știința, ca orice atitudine obiectivă față de realitate, presupune, la rândul ei, un om de știință care face din lume obiectul cercetărilor sale. Acesta are desigur un eu empiric, este un obiect în cadrul lumii, fiind determinat de premise biologice, psihice și sociale. Dar el nu este doar un eu empiric, un obiect posibil al cercetării, ci este, în același timp, subiect, conștiință, deci condiție pentru faptul că ceva poate în genere să devină obiect pentru o conștiință, pentru un subiect. Acest element subiectiv complementar obiectivității, această conștiință orientată intențional spre obiectele din interiorul lumii, nu este ea însăși un simplu obiect, ci este premisa faptului că în genere pot exista obiecte. Jaspers vorbește despre acest eu ca despre *conștiință în genere*. În calitate de conștiință orientată intențional spre obiecte, sunt asemeni oricărei alte conștiințe, care, asemeni mie, este condiție pentru ființa obiectivă. Aceasta înseamnă însă că eul meu poate fi substituit de orice alt eu orientat intențional spre obiectele din cadrul lumii. Atâta vreme cât prin cuvântul „eu" se are în vedere doar faptul că eul ca subiect nu este doar un simplu obiect pentru un subiect, nu este gândit individualul sau particularul din eul individual. Ființa de ordinul subiectului, ființa conștientă, este experimentată doar atunci când fac abstracție de obiectele din cadrul lumii și mă concentrez asupra propriului eu. Prin faptul că mă îndrept către propriul eu și *reflectez* asupra mea, mă experimentez ca subiect față în față cu un obiect. Prin aceasta am depășit orientarea intențională spre lumea obiectelor și am atins prin reflecția cu privire la mine însumi limitele

obiectivităţii. În această reflecţie asupra mea însumi există însă o contradicţie internă. Mă aflu, desigur, la limita obiectivităţii, dar numai prin aceea că mă transform într-un pseudo-obiect al conştiinţei mele proprii. Aici avem de-a face cu un paradox care rămâne propriu oricărei reflecţii de sine. Atunci când eu mă îndrept spre mine însumi şi sunt reflectat de mine însumi, aşa cum lumina este reflectată de oglindă, tocmai în acest moment, în care orientarea intenţională spre obiect (intenţionalitatea) este reflectată asupra eului, are loc o pseudo-obiectualizare a subiectivităţii mele. Subiectivitatea mea este experimentată ca atare, dar această experimentare anulează totodată caracterul de subiect al eului şi-l transformă într-un pseudo-obiect.

Abia atunci când Jaspers corelează conceptul de *existenţă* cu cel de „eu", desăvârşeşte ruptura cu modul obiectualizant de a gândi privitor la eu. Eul fiinţător există ca unitate dintre eul empiric şi eul ca atare, dar este în acelaşi timp altceva şi mai mult decât aceasta. La prima vedere pare a nu fi relevant faptul că Jaspers distinge între eul existent şi eul empiric sau reflexiv. Din punct de vedere lingvistic, cuvântul „existenţă" este doar o denumire preluată din latină pentru „Dasein". În limbajul comun se vorbeşte despre faptul că „există" aisberguri, iepuri, orologiul primăriei, blocuri sau state africane, pentru a exprima faptul că obiectele respective există. Cel ce vorbeşte despre un „eu care există" se referă mai întâi doar la faptul că eul face parte din acea categorie de obiecte care există efectiv şi nu doar ca fantezii ale noastre. Având în vedere această semnificaţie a cuvântului „a exista" se poate spune, prin urmare, că eul empiric există. Pentru Jaspers, însă, conceptul de „existenţă" înseamnă mai mult decât doar a-fi-simplu-prezent sau ocurenţă.

Diferenţa dintre un eul care există şi un obiect care există constă în faptul că doar eul are o relaţie cu propria existenţă şi cu diferitele posibilităţi de a exista. Să considerăm, de exemplu, orologiul primăriei. Un astfel de obiect este creat la un anumit moment dat, montat într-un anumit turn al primăriei şi utilizat un anumit număr de ani, după care se reîntoarce în vasul topitoriei. Orologiul primăriei are o anumită istorie, în care se petrec tot felul de lucruri, dar în care nu se întâmplă nimic în legătură cu care acesta „să-şi facă griji". Orologiul primăriei aparţine în totalitate fiinţei obiective şi nu este în stare să se preocupe de propria-i „soartă" – mai precis spus: el nu are soartă, ci doar o existenţă care se întinde pe o anumită perioadă de timp.

Altfel stau lucrurile cu omul care a construit orologiul. El nu este doar un obiect existând printre altele, ci o fiinţă care se preocupă de propria

existență și de *posibilitățile* care sălășluiesc în această existență. Astfel, celui care toarnă clopotul i se deschid multiple posibilități. El poate decide asupra acestora prin alegere liberă. Bineînțeles că nu poate realiza toate posibilitățile, dar el este liber să facă ceea ce vrea, bineînțeles, în cadrul anumitor limite „necesare". Preluând terminologia lui Kierkegaard[10], Jaspers vorbește de faptul că omul este o unitate dintre *libertate și necesitate.*[11] În ciuda limitărilor pe care i le impune „necesitatea" (adică circumstanțele de ordin fizic, biologic, social și psihic), omul este liber să aleagă de pildă o altă compoziție a minereului sau să producă clopote de o calitate mai redusă, pentru a obține un profit mai mare. El poate alege însă posibilitatea de a urma idealurile meșteșugărești tradiționale. Orice ar alege, acestea au anumite consecințe pentru viața sa viitoare. Prin aceea că se raportează la propriile posibilități și alege liber între diversele moduri de viață, el contribuie la crearea temeiului propriei existențe. Tocmai de aceea această existență nu este doar ceva ce i se întâmplă, ci o soartă pe care el însuși o poate configura. Această relație liberă cu propriile *posibilități de existență* constituie specificul ne-obiectual al eului existent.

Modul de a înțelege obiectivator al omului sesizează doar eul empiric ca produs al circumstanțelor (necesare). Astfel, în științele istorice se susține că modul de viață al omului ar fi un produs al eredității (baza naturală fizic-biologică) și al mediului (condițiile social-economice). Omul este, desigur, dependent de circumstanțele vieții sale, dar el este întotdeauna mai mult decât un produs cauzal determinat de factori istorici. Spre deosebire de simplele obiecte, omul întreține o relație cu posibilitățile care i se deschid pe baza acestor circumstanțe, iar această existență posibilă constituie libertatea sa. Omul nu este doar un obiect istoric în spațiu și timp; în relația sa cu existența sa posibilă el este configurat de o *istoricitate* elementară[12], care îl diferențiază de simplele obiecte.

Libertatea caracteristică omului nu trebuie însă înțeleasă ca absență pură a cauzelor (indeterminare). Disputa tradițională asupra „libertății voinței" cade în greșeala de a obiectiva eul și de a-l privi apoi ca obiect care este fie determinat cauzal, fie liber (indeterminat). Aceasta este după Jaspers un mod greșit de a pune problema[13], care nu reușește să surprindă libertatea autentică (existența). Simpla absență a cauzelor nu face un obiect mai puțin obiectual. Libertatea însă nu poate fi un obiect cu anumite proprietăți, deoarece o astfel de determinare obiectuală a libertății ca ceva limitat ar anula-o. Tocmai de aceea libertatea nu poate deveni obiect al cercetării științifice, iar filosofia se înșeală atunci când, în zelul ei de a fi pe potriva

științelor exacte, încearcă să *definească* libertatea, deoarece orice determinare aduce cu sine o obiectualizare a celor definite care contrazice libertatea. Jaspers respinge și încercări ca acelea ale lui Scheler, de a găsi valori și scopuri obiective cărora libertatea trebuie să li se supună, deoarece libertatea nu are voie să utilizeze valori fixate anterior, ci trebuie să-și asume ea însăși răspunderea pentru fixarea acestora.

Filosofia trebuie să-i reveleze omului propria libertate, prin aceea că îl conduce în acel punct în care acesta experimentează propria posibilitate de a realiza libertatea printr-o acțiune determinată de voință. Această *revelare a existenței*[14] nu poate lua forma unei teorii obiective despre esența omului liber, deoarece nu există o astfel de esență. Metoda revelării existențiale trebuie să ia o cale indirectă, prin aceea că pornește de la situația umană concretă, parcurgând pas cu pas un domeniu obiectual, până se ajunge la acea limită dincolo de care nu mai există nici un obiect nou, ci doar posibilitatea de a te raporta la propria existență prin alegere liberă. În efortul său de a se face atent la situațiile în care putem vorbi de libertate, Jaspers indică spre așa-numitele *situații-limită*.[15] În contradicție cu situațiile obișnuite cum este cea a meșterului care produce orologiul primăriei, situațiile-limită sunt în principiu incontrolabile. Pus față în față cu moartea, suferința sau culpa, omul se află într-o situație în care orice plan dă în ultimă instanță greș. Aici avem de-a face cu libertatea proprie existenței umane și suntem confruntați într-o manieră radicală cu limitele ei. Noi ne realizăm pe noi înșine prin aceea că pășim în astfel de situații-limită pe deplin conștienți și este sarcina revelării existenței (a filosofiei) de a ne conduce în acel punct în care atingem libertatea și depășim lumea obiectivă (o transcendem), în acea situație în care ne raportăm la existența posibilă.

Ființa absolută

Datorită faptului că eul existent se raportează la posibilitățile sale pentru a-și configura viața în libertate, depășește lumea obiectivă și se experimentează pe sine ca ființă (*Sein*), care este mai mult și cu totul altceva decât ființa obiectualizată. Eul ca existent nu poate stărui în preajma acestei experiențe a libertății. Datorită faptului că se experimentează pe sine ca liber, cunoaște în același timp faptul că ființa liberă a eului nu este forma supremă de ființă. Prin libertatea sa, eul experimentează faptul că întreține o relație cu o ființă[16] care nu este nici de ordinul lui a-fi-în-sine, nici o ființă-

pentru-noi, nici ființa subiectivă sau ființa liberă proprie eului. Această ființă care depășește (transcende) nu doar ființa obiectivă, ci și ființa proprie eului, este numită de Jaspers „realitatea absolută" sau „Cuprinzătorul".[17]

În ce constă acest Cuprinzător poate fi aici doar sugerat. Cuprinzătorul este ca *ființă* absolută (deci necondiționată) temeiul pentru întreaga *ființă*. Dar ce înseamnă aceasta? În primul rând, Jaspers postulează faptul că se poate vorbi cu sens despre Cuprinzător; în al doilea rând, el încearcă să abordeze Cuprinzătorul din punct de vedere fenomenologic. Tocmai de aceea el nu vorbește de realitatea absolută pur și simplu, ci dorește să descopere acele experiențe care ne conduc spre această realitate.

Realitatea absolută trebuie înțeleasă ca pace, care poate fi doar bănuită atunci când te afli în interiorul diversității și scindării acestei lumi.[18] Nu trebuie să înțelegem greșit această idee. Realitatea absolută nu este ceva „supratemporal", „etern", care există în afara spațiului și timpului într-un repaus deplin. Ea este mai degrabă o pace care poate fi bănuită în interiorul curgerii istorice în care se află omul. Ca parte a istoriei, omul nu experimentează niciodată istoria ca un întreg încheiat, desăvârșit. Dacă vrea să-și facă o imagine despre această realitate, atunci aceasta trebuie să i se arate omului în concretitudinea sa istorică. În această concretitudine devine perceptibil faptul că în lumea aparent fragmentată există o coerență sau o *unitate*.[19] Despre această realitate absolută nu putem însă vorbi în același mod în care vorbim despre noi înșine sau despre obiectele din această lume, deoarece ea premerge în calitate de unitate și pace toate diferențierile și determinările, pe care noi le considerăm în viața cotidiană și în științe ca date în prealabil. Potrivit lui Jaspers, trebuie să exprimăm simbolic această realitate. Filosofia capătă astfel caracterul unei interpretări, prin faptul că descifrează simbolurile sau *cifrul* în care realitatea absolută este manifestă.[20] Orice interpretare este de la bun început incompletă, deoarece tacit noi considerăm cifrul realității absolute ca un obiect, pe care îl putem determina clar. Dar realitatea absolută este tocmai acel ceva care depășește atât ființa subiectivă, cât și ființa obiectivă (obiectuală). Filosofia ca interpretare a unui cifru este condamnată să spună întotdeauna mai mult decât poate fi de fapt spus. Filosoful nu poate deci niciodată să-și încheie filosofia sa într-un sistem filosofic, ci trebuie mereu să depășească limitele conceptibilității pentru a deveni atent la limitele gândirii. Deoarece el trimite în acest mod dincolo de sine însuși, spre o existență care nu poate fi cuprinsă de nici un sistem, filosofia este pentru Jaspers o apropiere, niciodată completă, de realitate.

Scrierile lui Jaspers

Allgemeine Psychopatologie. Berlin 1913. 4. und völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin/Heidelberg 1946. Berlin/Heidelberg/New York [9] 1973.

Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919. Berlin/Heidelberg/New York [6] 1971.

Die geistige Situation der Zeit. Berlin 1931. 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearb. 5. Auflage. Berlin 1979.

Philosophie I-III. 1. Band: Philosophische Weltorientierung; 2. Band: Existenzerhellung; 3. Band: Metaphysik. Berlin 1932. Berlin/Heidelberg/New York [4] 1973.

Vernunft und Existenz. Groningen 1935. Neuausgabe München 1973, [4] 1987.

Nietzsche. Berlin/Leipzig 1936. Berlin/New York [4] 1974.

Existenzphilosophie. Berlin/Leipzig 1938. Berlin/New York [4] 1974.

Die Schuldfrage. Heidelberg 1946. Neuausgabe München 1987.

Von der Wahrheit. Philosophische Logik, 1. Band (die folgenden Bände sind nicht erschienen). München 1947, [3] 1983.

Der philosophische Glaube. Zürich 1948. München [8] 1985.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich 1949. München [8] 1983.

Einführung in die Philosophie. Zürich 1950. München [26] 1987.

(u. R. Bultmann): Die Frage der Entmythologisierung. München 1954. Neuausgabe München 1951.

Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955. Neuausgabe München 1986.

Philosophische Autobiographie. In: Karl Jaspers. Hg. von P. A. Schilpp. Stuttgart 1957, 1-79.

Erweiterte Neuausgabe der «Philosophischen Autobiographie». München 1977, [2] 1984.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1958, [7] 1983.

Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, [3] 1984.

Briefwechsel mit Hannah Arendt 1926-1969. München/Zürich [2] 1987.

Notizen zu Martin Heidegger. Hg. von H. Sauer. München 1989.

Bibliografie

Gefken, G. und K. Kunert: Karl Jaspers. Eine Bibliographie. Band 1: Die Primärbibliographie. Oldenburg 1978.

Rossmann, K.: Bibliography. In: The Philosophy of Karl Jaspers. Ed. Bei P. A. Schilpp. New York 1957 (germ.: Karl Jaspers. Stuttgart 1957).

Saner, H.: Bibliography der Werke und Schriften. In: Werk und Wirkung. Hg. von K. Piper. München 1963, 173-216.

–: Karl Jaspers. Reinbek 1970, 169-179 (Bibliographie).

Literatură secundară

Burkard, F.-P.: Ethische Existenz bei Karl Jaspers. Würzburg 1982.

–: Karl Jaspers. Einführung in sein Denken. Würzburg 1985.
Fuchs, F. J.: Seinsverhältniss. Karl Jaspers' Existenzphilosophie. Band I: Existenz und Kommunikation. Frankfurt/Bern/New York/Nansy 1984.
Gerlach, H.-M. (Hg.): Karl Jaspers. (1883-1969): Eine marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit Jaspers' philosophischem, politischem und medizinischem Werk. Halle (Saale) 1984.
–: Existenzphilosophie – Karl Jaspers. Berlin 1987.
Hart, D. (Hg.): Karl Jaspers: Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Stuttgart 1989.
Hersch, J.: Karl Jaspers: Eine Einführung in sein Werk. München 1980.
–(Hg.): Karl Jaspers: Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Gebursttag in Basel und Heidelberg. München/Zürich 1986.
Lengert, R. (Hg.): Philosophie der Freiheit: Karl Jaspers 23. Februar 1883 – 26. Februar 1969. Oldenburg 1983.
Neuenschwander, U.: Denker des Glaubens. Gütersloh 1985.
Oernek, Y.: Karl Jaspers: Philosophie der Freiheit. Freiburg/München 1986.
Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. Hg. von K. Piper. München 1953.
Pieper, H.: Selbstsein und Politik: Jaspers' Entwicklung vom esoterischen zum politischen Denker. Meisenheim a. G. 1973.
Piper, K.und H. Saner: Errinerungen an Karl Jaspers. München/Zürich 1974.
Rigali, N.: Die Selbstkonstitution der Geschichte in Denken von Karl Jaspers. Meisenheim a.G. 1968.
Salamun, K.: Karl Jaspers. München 1985.
–(Hg.): Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München/Zürich 1991.
Saner, H.: Karl Jaspers. Reinbek 1970.
–(Hg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973.
Schilpp, P. A. (Ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. New York 1957 (germ.: Karl Jaspers. Stuttgart 1957).
Schultheiss, J.: Philosophieren als Kommunikation: Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des kritischen Philosophierens. Königstein/Ts. 1981.
Speck, J. (Hg.): Philosophie der Gegenwart. Göttingen 1982.
Thiel, M.: Karl Jaspers: Deutschlands Weg in die Emanzipation. 2 Bde. Heidelberg 1986.
Weauthier, F. W. (Hg.): Karl Jaspers zu Ehren: Symposium aus Anlaß seines 100. Geburtstags. Heidelberg 198.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 202.
2 Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 419 et sqq.
3 Jaspers, Philosophische Autobiographie. In: Schilpp 1957, 49.
4 Jaspers, Philosophie I, 4 et sq.
5 Jaspers, Philosophie I, 7.

6 Jaspers, Philosophie I, 28.
7 Jaspers, Philosophie I, 104 et sq.
8 Jaspers, Philosophie I, 232.
9 Jaspers, Philosophie I, 13 et sqq.; Philosophie II, 46 et sq.
10 Kierkegaard, S: Sygdommen til doden, samlede waerker XI, Kobenhavn, 1905, 127 şi 148 et sqq. (1849); germ.: Die Krankheit zum Tode. Trad. E. Hirsch. Dusseldorf 1954, 8 şi 32 et sqq.).
11 Jaspers, Philosophie II, 125.
12 Jaspers, Philosophie II, 118 et sqq.
13 Jaspers, Philosophie II, 169.
14 Jaspers, Philosophie II, 9 et sqq.
15 Jaspers, Philosophie II, 203 et sq.
16 Jaspers, Philosophie III, 2.
17 În a sa «Philosophie» (1932) Jaspres vorbeşte de realitatea absolută, în «Vermunft und Existenz» (1935), «Existenzphilosophie» (1938) şi «Von der Warheit» (1947) o înlocuieşte cu termenul de «Cuprinzător».
18 Jaspers, Existenzphilosophie, 12 şi 69.
19 Jaspers, Philosophie III, 234 et sqq.; Existenzphilosophie, 65 et sq.
20 Jaspers, Philosophie III, 128 et sqq.

Poul Lübcke

Martin Heidegger: Filosofia ca interogare radicală

Despărțirea de filosofia de școală

Martin Heidegger (1889-1976) face parte din acea categorie de personalități care au oferit încă de timpuriu ocazii pentru plăsmuirea unui mit personal; în ciuda acestui fapt, viața lui publică a decurs fără evenimente, chiar provincial am putea spune. Născut și crescut la Meßkirch în Baden, el a studiat și a predat întreaga sa viață, cu excepția periodei sale de profesorat la Marburg (1923-1928), la universitatea din Freiburg. Heidegger dezavua congresele filosofice și, prin urmare, participa rar la ele. În rest, nu călătorea decât foarte rar, iar atunci când i s-a oferit în 1930 o catedră de profesor la Berlin, a refuzat-o, motivând că nu vrea să părăsească solul în care își are rădăcinile. Cunoscută este și atitudinea sa aproape entuziastă față de viața simplă, preindustrială – o simpatie care se vădea chiar și în vestimentația sa, care amintea mai degrabă de îmbrăcămintea modestă de duminică a unui țăran. Gadamer[1] relatează că a fost la Marburg martorul unei întâlniri între Nicolai Hartmann, întotdeauna impecabil ca ținută, îmbrăcat în costum negru, și Heidegger, în costum de schi; ambii erau în drum spre cursurile lor, iar Hartmann și-a exprimat nemulțumirea în ce privește aspectul exterior al lui Heidegger.

Erau la antipozi: Hartmann era o figură rece, rezervată; Heidegger, asemeni unui țăran de la munte, cu ochii întunecați, cu o constituție greoaie, având un temperament care, în ciuda stăpânirii de sine, amenința întotdeauna să scape de sub control. La acestea se adaugă privirea lui pătrunzătoare și seriozitatea sa plină de importanță, ce-și refuza orice glumă.

Acest bărbat mărunt, robust reușea să unească la cursurile și mai ales la seminariile sale un talent pedagogic cu unul lingvistic ieșit din comun, a cărui originalitate terminologică reușea să subjuge ascultătorii. Cunoscut

doar prin opera sa fundamentală, *Sein und Zeit* (Ființă și timp) (1927), această trăsătură a lui Heidegger ar putea părea surprinzătoare. Terminologia este stranie, iar în plus textul este mult prea comprimat pentru a putea fi caracterizat drept pedagogic; la aceasta se adaugă aspectul bombastic, adeseori puțin argumentativ. În schimb, dacă sunt citite notițele sale pentru cursuri, editate postum, se poate bănui modul în care s-a născut aparatul conceptual propriu, și anume printr-o strădanie în vederea unei clarificări a întrebărilor filosofice fundamentale, cât și modul în care cursanții erau conduși prin intermediul analizelor fenomenologice la rezultatele pe care Heidegger le-a sintetizat în *Sein und Zeit*.

Circumstanțele publicării au jucat, desigur, un rol important. Heidegger lucra încă din 1923 la opera sa, când decanul Facultății de Filosofie din Marburg i-a cerut să inițieze cât mai rapid publicarea unui manuscris adecvat, deoarece Heidegger aștepta ocazia pentru a prelua catedra lui Hartmann.[2] Când manuscrisul a fost dat în 1926 la tipar – *Ființă și timp* a apărut mai întâi în primăvara lui 1927 în *Anuarul pentru fenomenologie și studii fenomenologice*, volumul VIII, editat de Edmund Husserl (căruia îi era dedicat cu „admirație și prietenie") și totodată separat într-o ediție de sine-stătătoare - lucrarea nu era încă terminată, rămânând pentru totdeauna în stadiul de fragment. Din cele două părți inițial planificate, fiecare cu câte trei capitole, au apărut doar primele două capitole ale primei părți.[3] În ciuda (sau poate tocmai din cauza) caracterului său neterminat și a stilului său straniu, care nu era decât o copie palidă a prelegerilor lui Heidegger, cartea a devenit un mare succes, iar mitul creat în jurul filosofului retras la vestita cabană din Todtnauberg a crescut constant. Heidegger a fost considerat profetul angoasei și al solitudinii insurmontabile a omului secolului XX, căutatorul sensului existenței într-o lume desacralizată, dominată de tehnică.

În aprilie 1933 a fost ales în unanimitate rector al Senatului Universității din Freiburg. El a elogiat în vestitul său cuvânt de inaugurare zorile unei noi ere. Cât de departe mergea angajamentul său național-socialist este dificil de apreciat. La intrarea lui în NSDAP* (1933), el a pus condiția să nu-i fie dată nici o funcție în partid, și, într-adevăr, nu a avut nici una. I s-au atribuit înclinații antisemite[4]; cu toate acestea, documentele cu privire la acest fapt rămân controversate, iar împotriva unor astfel de învinuiri pare a pleda faptul că Heidegger a întreținut relații de prietenie cu câțiva

* National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei (Partidul muncitoresc național-socialist german)

evrei (de exemplu cu Hannah Arendt și soții Szilasi). La aceasta se adaugă și faptul că unul dintre asistenții săi era pe jumătate evreu (Brock) și că mai mulți evrei își dăduseră doctoratul sau obținuseră titlul de lector (de ex. Löwith) sub îndrumarea lui. El a omis, în ciuda repetatelor somații, să îndepărteze cărțile autorilor evrei din seminarul său. În afară de aceasta, este de necontestat faptul că Heidegger a renunțat la funcția de rector datorită faptului că ajunsese în dispută cu ministerul culturii din cauza concedierii unui profesor de orientare social-democrată. Ministerul a solicitat o demisie argumentată politic, iar Heidegger și-a pus în joc poziția sa. Simpatia nutrită pentru național-socialism a fost, desigur, în prima instanță, urmare a unei convingeri național-socialiste, precum și a neîncrederii față de posibilitatea reală a democrației și a liberalismului. Pe de altă parte, speculațiile naziste în stilul lui Rosenberg erau străine de modul său de a gândi.

Cursurile lui Heidegger despre Nietzsche de la sfârșitul anilor '30 și începutul anilor '40 merg în cu totul altă direcție decât interpretările lui Nietzsche promovate de naziști. Pentru ei, Nietzsche era profetul libertății supraomului care, în calitate de stăpân al lumii, o supune liber de orice constrângere morală. Heidegger nu a acordat nici cel mai neînsemnat interes acestui tip de interpretare a filosofiei nietzscheene, tratându-l exclusiv din punct de vedere metafizic.

Vom căuta în zadar o atitudine politică explicit exprimată în opera filosofică heideggeriană. Spre deosebire de Jaspers, Heidegger a încercat de la bun început să traseze o graniță clară între filosofie, pe de-o parte, și politică și morală pe de altă parte. El considera opiniile politice o chestiune privată; potrivit viziunii sale, filosofia trebuie să fie neutră din punct de vedere politic și moral. Acest lucru nu exclude însă interpretarea criticii heideggeriene referitoare la anumite presupoziții antropologice ca o critică indirectă la adresa anumitor vederi politice. Nu există nici o îndoială în ce privește faptul că filosofia sa se află la antipodul viziunii despre o societate de indivizi responsabili și independenți, care, prin intermediul unui dialog liber de orice constrângeri, încearcă să se apropie de ideea unei societăți bune. O filosofie politică ce leagă ideile democratice și liberale de o astfel de variantă optimistă a unui umanism individualist este incompatibilă cu filosofia lui Heidegger. Mai puțin sigur este, în schimb, dacă imaginea lui despre om ar exclude și o variantă mai degrabă sceptică a individualismului, care, asemeni celei reprezentate de Popper, consideră democrația mai degrabă ca mijloc pentru înlăturarea unui guvern nepriceput, decât ca mijloc al

instaurării unui guvern ideal. Heidegger nu s-a exprimat cu privire la astfel de problemei nici înainte, nici după 1933.

Cu toate acestea, Heidegger a fost interpretat, atât înainte, cât și după război, prin intermediul unei grile morale, fapt ce a contribuit, fără doar și poate, la nașterea mitului personal. În special existențialismul se descria pe sine ca propovăduitor al reîntoarcerii la existența „autentică", interioară. Această interpretare moral-religioasă, „existențială", a lui Heidegger a fost abandonată astăzi de către cercetarea heideggeriană serioasă, dar ea se bucură însă în continuare de o anumită răspândire în prezentările populare ale filosofiei sale. Refacerea imaginii curente este îngreunată și de faptul că gândirea tânărului Heidegger este caracterizată de o serie de ambiguități profunde. Deși s-a ajuns de curând la concluzia unanimă că el nu ar trebui înțeles ca moralist, ci ca creator de ontologie, nu poate fi evitată dificultatea de a decide ce fel de ontologie profesează acesta.

Gândirea lui Heidegger este o despărțire de și, în același timp, o investigație profundă a tradiției filosofice. Este greu însă de întrevăzut cât de radicală a vrut să fie această ruptură. Printre „partenerii de discuție" invocați îi găsim pe presocratici, pe Platon, Aristotel, Kant și Husserl. Prin critica sa el a vrut să arate că există slăbiciuni și lipsuri importante în întemeierea ontologică a filosofiei tradiționale. Însă, această critică însăși este la rândul ei problematică și ambiguă. Heidegger a fost conștient de acest lucru. Acesta trebuie să fi fost și motivul obiectiv pentru faptul că *Sein und Zeit* a rămas neterminată. El vorbește despre o „cotitură" în gândirea lui, ce a intervenit în jurul anului 1930.[5] Aceasta nu înseamnă însă că Heidegger și-a declarat concepțiile de dinainte de 1930 ca fiind eronate. El recunoștea doar rar (pentru a nu spune: niciodată) că s-a înșelat în chestiuni filosofice sau politice. Dimpotrivă, el a realizat o „reinterpretare". Punctele de vedere timpurii nu au fost „greșite", ci etape necesare, premergătoare, în drumul spre clarificare. Pe de-o parte, Heidegger a recunoscut că *Sein und Zeit* ar fi în multe puncte ambiguă și neclară; pe de-altă parte, opera își păstrează caracterul inatacabil. Dacă ne gândim că Heidegger a evitat consecvent să răspundă criticilor săi contemporani, atunci nu este surprinzător faptul că disputa heideggeriană a rămas la nivelul celei din Germania anilor '50 și '60. Acest dogmatism se află într-o contradicție izbitoare cu cerința fenomenologică inițială de a merge „la lucrul însuși" – o cerință la care Heidegger n-a renunțat niciodată și pe care a preluat-o de la Husserl. Relația cu acesta este cheia pentru înțelegerea punctului său de pornire.

Relația cu Husserl

Fenomenologia solicită din partea filosofului să meargă „la lucrul însuși" și să înceteze să se mai ocupe cu etichete și indicații. Fenomenologul pornește de la ideea că avem un acces, mai mult sau mai puțin direct, la lucru și că, în acest acces direct la lucru, acesta se arată așa cum este în sine. Heidegger este în acest punct de acord cu Husserl. El definește noțiunea de *fenomen* ca „ceea ce se arată în sine", „ceea ce se revelează".[6] Lucrul are o modalitate originară de a se arăta și este sarcina fenomenologiei să facă lucrul să se arate în originaritatea lui, așa cum acesta se arată din sine însuși.[7] Un „lucru" poate însemna: o culoare, un obiect fizic, un animal, o stare de fapt, un număr, o cantitate sau o determinare esențială. În funcție de lucrul de care este vorba, acesta are modalitatea sa specifică de a se arăta. Modalitatea în care ni se arată nemijlocit o culoare este, de exemplu, alta decât cea prin care ne este accesibilă nemijlocit o stare de fapt. Fenomenologul trebuie să țină seama de aceasta și să clarifice aceste diferențe.

Și aici Heidegger este de acord cu Husserl, însă îi reproșează acestuia faptul că filosofia sa se întemeiază pe o serie de premise tacite, pe care el însuși nu le-a supus unei analize fenomenologice riguroase. Potrivit lui Heidegger, cea mai problematică dintre aceste premise este aceea că esența oricărui obiect îmi este accesibilă în același fel, în măsura în care îi pun existența „între paranteze", variind cu ajutorul imaginației obiectul de așa manieră încât fac abstracție, privindu-l, de tot ce este de ordinul individualului și accidentalului, pentru a ajunge la ceea este valabil în chip universal pentru orice obiect de tipul respectiv. Dar cel puțin un lucru se sustrage acestui acces: „Eul" însuși.

Husserl vorbește despre „Eul" sau despre „conștiința" pentru care obiectul se prezintă. În ce fel este însă dat acest Eu? Eul trebuie să fie el însuși un lucru care să poată fi cercetat fenomenologic. Trebuie să existe un acces la Eu, care să-l facă să apară nemijlocit. Dar poate fi conceput Eul ca un obiect între alte obiecte? Husserl tăgăduiește acest lucru și consideră în schimb Eul ca fiind identic cu unitatea fluxului conștiinței, în interiorul căruia obiectele sunt sesizate. Eul nu este un obiect pentru conștiință, ci „polul de identitate" pentru toate actele de conștiință care sesizează obiectele (vezi p. 102). Cu toate acestea, Husserl tratează Eul ca un obiect între alte obiecte, prin faptul că trece de la Eul individual la esența universală a Eului. Eul este astfel considerat ca obiect, a cărui necesară „cviditate" (esență) poate fi determinată, făcând abstracție de faptul că Eul există sau nu.

Aici intervine critica lui Heidegger. Potrivit acestuia, Husserl introduce o premisă tacită. Problema pe care o ridică Heidegger este: Cum putem şti dacă suntem îndreptăţiţi să întrebăm ce este un fenomen şi totodată să facem abstracţie de faptul că acesta există sau nu? Acest lucru este valabil desigur pentru un obiect fizic, dar este el valabil şi pentru un Eu? Un bloc de granit este un obiect fizic, care poate fi descris independent de faptul că există sau nu. Are sens să vorbeşti despre un bloc de granit de o anumită culoare, o formă dreptunghiulară şi o greutate de 17 tone; aparţine în mod necesar *cvidităţii* (esenţei) acestuia faptul că el are culoare, formă şi greutate – indiferent dacă există sau nu. Dar poate fi spus acelaşi lucru despre un Eu? Nu aparţine tocmai această fiinţă sau ne-fiinţă tocmai cvidităţii (*Was-sein*) mele?[8] Are sens să vorbesc despre o experienţă originară, nemijlocită a *esenţei* mele, independent de faptul că exist sau nu? Nu este mai degrabă adevărat că „esenţa"(cviditatea) Eului sălăşluieşte în existenţa sa?[9]

Întrebarea cu privire la ceea ce este un obiect vizează *proprietăţile* acestuia. Atât Husserl, cât şi Heidegger trasează o graniţă între proprietăţile *accidentale* (de ex.: faptul că blocul de granit este gri şi nu negru, că este dreptunghiular şi nu pătrat, că el cântăreşte 17 şi nu 32 tone ş.a.m.d.), care aparţin obiectului individual, şi proprietăţile *necesare*, esenţiale (de ex. faptul că blocul de granit are o anume culoare, o anume formă, o anume greutate, că este în timp identic cu sine însuşi ş.a.m.d.), care aparţin obiectelor de tipul respectiv. Husserl şi Heidegger concordă şi asupra faptului că este posibil să enumeri proprietăţile accidentale şi necesare ale unui obiect, independent de faptul dacă obiectul există sau nu. Ambii împărtăşesc părerea lui Kant, că existenţa nu este o proprietate (un predicat): dacă întrebăm cu privire la ceea ce este ceva, atunci nu există nici o diferenţă între o sută de taleri posibili şi o sută de taleri reali.[10] Cei o sută de taleri reali au aceleaşi proprietăţi ca şi cei o sută de taleri probabili; diferenţa constă exclusiv doar în faptul că primii există, cei din urmă însă nu.

Totuşi, în timp ce Husserl este de părere că diferenţierea între proprietăţile accidentale şi cele necesare, pe de-o parte, şi existenţă, pe de altă parte, este aplicabilă la toate lucrurile, Heidegger respinge valabilitatea acestei distincţii atunci când este vorba despre un Eu. Eul nu este un obiect care are anumite proprietăţi şi la care întrebarea privind existenţa poate fi pusă independent de întrebarea privind proprietăţile. Dacă Husserl şi-ar fi menţinut cerinţa iniţială de a include în fenomenologie doar ceea ce se arată prin acces direct la lucru, atunci ar fi sesizat acest fapt. Experienţa originară a mea însumi nu este experienţa unei cvidităţi, de a cărui existenţă pot să fac

abstracție. Experimentez faptul că este o trăsătură absolut necesară a ceea ce sunt faptul că mă *comport* ca și cum aș fi unul sau altul.[11] „Proprietățile" pe care le „posed" nu pot *exista* independent de faptul că mă raportez la existența lor. De exemplu, faptul „că mă odihnesc" sau că „sunt până peste cap de ocupat" sunt proprietăți ale mele. „Odihna" sau „activitatea proprie muncii" nu sunt însă proprietăți pe care doar le „posed". Eu mă pot odihni sau pot „fi" ocupat doar atunci când mă raportez la faptul că sunt în așa fel încât „exist" muncind sau odihnindu-mă. Relația mea cu propria cviditate aparține în mod absolut necesar de ceea „ce" eu „sunt". Este o trăsătură fundamentală a tuturor proprietăților mele faptul că le pot „avea" doar dacă mă raportez la faptul că ele există sau nu.

Accesul meu inițial la Eu nu este o contemplare obiectualizatoare, ci experiența atitudinii mele față de propria existență ca trăsătură fundamentală a tuturor acelor „proprietăți" care constituie Eul meu. Eul poate „avea trăsăturile" sale și poate „fi" doar atunci când se raportează la existența sa, la al său „fapt-de-a-fi-în-deschis" (Da-sein).[12] Pentru a scoate în evidență și din punct de vedere terminologic această trăsătură fundamentală, Heidegger propune să se renunțe la expresia „Eu", termen încărcat de întreaga moștenire a tradiției, și să se vorbească, în schimb, despre *Dasein*, care se poate deschide în vederea unei înțelegeri de sine doar în măsura în care se raportează la acest fapt de a exista.

Prin această introducere a conceptului de Dasein, Heidegger depășește gândirea husserliană. Dar locul de ruptură nu este clar. Pe de-o parte, Heidegger își înțelege filosofia ca o continuare a fenomenologiei husserliene. *Sein und Zeit* este dedicată lui Husserl, Heidegger raportându-se în această operă la mentorul său și subliniind că ambii sunt de acord în ce privește faptul că o „persoană nu este nici lucru, nici substanță, nici obiect"[13]. Pe de altă parte, fiecare urmează propria cale tocmai privitor la întrebarea „ce este" o persoană. Pentru Husserl, ființa unui om sau a unei persoane este acel ceva care se constituie într-o serie de acte de conștiință prin intermediul ego-ului transcendental. Heidegger[14] întreabă însă „ce este" acest ego transcendental însuși și cum se raportează acesta la faptul-de-a-fi-persoană? Husserl n-a găsit niciodată un răspuns clar la această întrebare și este semnificativ în acest sens faptul că volumul II din *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică), apărut în 1913, care trebuia să trateze privitor la conceptul de persoană, n-a fost publicat în timpul vieții lui Husserl. Heidegger a găsit nesatisfăcătoare propunerea husserliană

ulterioară de a determina „ființa" Eului, acesta preferând prima ediție a *Cercetărilor logice* din 1900-1901 scrierilor husserliene târzii, deoarece în „Cercetări..." Husserl tratează încă cu privire la Eu. În schimb, scrierile târzii încearcă să ofere o determinare pozitivă a ceea ce este Eul.[15] Conceptul heideggerian de *Dasein* ia locul a ceea ce Husserl denumește „Eu", „conștiință" sau „persoană".

Critica lui Heidegger privind încercarea de a stabili *cviditatea* Eul-ui corespunde în linii mari raționamentelor filosofiei existențialiste, pe care le regăsim, de exemplu, la Jaspers. O altă consecință a rupturii sale cu Husserl ar fi și faptul că, după tăgăduirea valadității universale a distincției dintre „cviditate" și „faptul că ceva este", lui Heidegger i se deschide drumul unei interogări mai radicale, și anume dacă această distincție este în genere atât de clară după cum apare ea în chip nemijlocit. Spre finalul cărții *Kant und das Problem der Methaphysik* (Kant și problema metafizicii) (1929), Heidegger susține că:

«Putem vorbi, în cazul fiecărei ființări, de o cviditate și de faptul că aceasta este, de essentia și de existentia, de posibilitate și de realitate. Este aici „ființa" de fiecare dată același lucru? Dacă nu, atunci de ce ființa este scindată în ceea-ce-este și faptul-că-este? Există, oare, această diferențiere – prea lesne decisă – între essentia și existentia, așa cum există, de exemplu, câini și pisici, sau avem aici de-a face cu o problemă care trebuie în sfârșit pusă și care, evident, *poate* fi pusă doar *dacă se pune întrebarea: ce este ființa ca atare?*»[16]

Heidegger a ajuns prin aceasta la problema sa principală, întrebarea cu privire la *ființă*, în care întrebarea privind Dasein-ul este doar o etapă premergătoare. În același timp, Heidegger a conferit problematicii o dimensiune istorică cuprinzătoare, prin faptul că el, pornind de la Kant, se reîntoarce la distincția medievală dintre *essentia* (esența; ce-anume-este-ceva) și *existentia* (faptul-că-ceva-este). Dacă se vorbește despre „ce" este ceva, ca și despre „faptul că" ceva este, se vorbește despre ceea ce *este*. Ce se are în vedere aici prin „este" – sau, cum întreabă Heidegger: de la ce concept general al *ființei* plecăm atunci când distingem între „ceea ce este" o ființare și „faptul că" ființarea „este"? Este de netăgăduit faptul că putem opera aici o distincție. Problemele care se ridică aici sunt: de ce trebuie să distingem într-o asemenea manieră; este sau nu această distincție mereu aceeași; se întemeiază sau nu această distincție pe un concept în chip fundamental eronat al ființei ființării? Este diferența dintre „ceea-ce-este" și „faptul-că-ceva-este" de același fel ca și diferența dintre câini și pisici – și dacă nu, cum trebuie înțeleasă aceasta?

Această *întrebare cu privire la ființă* este pentru Heidegger cea mai importantă. În același timp, ea este și problema pe care filosofia o neglijează în cel mai înalt grad.

„Nu înțeleg câtuși de puțin", scria Husserl pe marginea exemplarului său din cartea lui Heidegger despre Kant, opunându-i propriul program filosofic:

«Pot chestiona orice ființare cu privire la „proprietățile", „relațiile" ei, cu privire la „esența ei generală" și îi pot opune această esență generală, exprimând-o ca pe ceva la care s-a ajuns în maniera participației (metexis), ca ceva sesizat unitar împreună cu toate ființările *posibile*, ființări care sunt variații ale sale. Pot sesiza fiecare ființare ca pe o "singularitate" a unei multiciplități reale sau posibile etc. Acestea sunt categoriile formale. Există proprietăți sau categorii așa cum există câini și pisici? – „sau ne aflăm aici în fața unei probleme, care în sfârșit trebuie pusă". Ce fel de problemă? Judecând ființarea într-o manieră directă și generală (și nu limitat la mundan, în măsura în care acesta nu este singurul posibil) pot obține ontologicul formal, iar judecând privitor la mundan pot obține formalul mundan (caracterul material). Aceste rezultate rămân, însă, nemulțumitoare. Relația dintre subiect și conștiință și cunoaștere generează dificultățile conceptuale moderne; ele nu se referă la o „ființă" mitică, ci la raportul de esență dintre ființare în genere și subiectivitate în genere, subiectivitate pentru care ființarea este. Aceasta conduce, așadar, la singurele probleme raționale formale.»[17]

Întrebarea privind ființa ființării, care pentru Heidegger este cea mai importantă problemă filosofică, este respinsă de către Husserl ca falsă întrebare. În locul ei, Husserl consideră că sarcinile principale ale filosofiei sunt: în primul rând, filosofia va trebui să analizeze ce trăsături de esență necesare posedă ființarea; pe de o parte, putem întreba privitor la trăsăturile formale de esență, care apar la orice ființare („ontologie formală"), iar pe de altă parte se poate întreba privitor la trăsăturile de esență care aparțin anumitor regiuni ale ființării („ontologie materială"). În al doilea rând, filosoful trebuie să analizeze raportul dintre ființare și conștiința („subiectivitatea") care experimentează și cunoaște ființarea. El trebuie să descrie ce acte de conștiință sunt necesare pentru ca o ființare să poată fi experimentată. Aceasta duce la așa-numita problemă a constituției cunoașterii, adică la întrebarea: cum se arată diferite tipuri de obiecte în modalități diferite pentru o conștiință și ce raport există între diferitele moduri de a se arăta (cf. p. 97).

Heidegger aduce drept contraargument observația că acest program filosofic conține două omisiuni fundamentale.[18] Pe de-o parte, analiza

esențială a ființării întreprinsă de Husserl nu poate niciodată rezolva întrebarea cu privire la ființă. Indiferent dacă se interoghează cu privire la esența formală sau cea materială a unei ființări, este mereu anticipat deja faptul că se distinge clar între esența ființării (*essentia*, adică ceea ce ființarea este în mod necesar) și existența (*existentia*, adică faptul că ființarea ființează în mod real). Pe această bază se întreprinde o analiză esențială făcând abstracție, în același timp, de întrebarea cu privire la existență. Se pleacă tacit de la premisa că existența este cunoscută și că întreaga ființare există în aceeași modalitate. De asemenea, se presupune tacit că raportul dintre existență și cviditate este cunoscut și neproblematic. Toate acestea, spune Heidegger, sunt inacceptabile din punct de vedere filosofic. Pe de altă parte, așa-numita analiză constitutivă este nesatisfăcătoare, pentru că nu interoghează privitor la caracterul ființei ego-ului transcendental. Prin aceasta Husserl riscă să trateze Eul ca pe un obiect oarecare, în măsura în care este și aici tentat să distingă, în mod principial, în aceeași manieră între „esența" și „existența" Eului, așa cum distinge între „esența" și „existența" oricărei alte ființări. În schimb, Heidegger pretinde ca filosoful să-și fixeze ca punct de plecare analiza Dasein-ului[19], care nu este altceva decât o pregătire pentru întrebarea cu privire la ființă. Orice analiză de constituție în maniera lui Husserl ar trebui să pornească de la o analiză a *Dasein-ului,* în care „faptul-de-a-se-raporta-la-sine-însuși" al Dasein-ului este problema centrală.

Potrivit lui Husserl, această deviere a modalității de chestionare este fatală. Analiza Dasein-ului realizată de Heidegger este pentru Husserl o recădere în atitudinea prefenomenologică „mundană". (vezi p.77) Ceea ce Heidegger numește „Dasein" este, potrivit lui Husserl, doar un alt cuvânt pentru „om", așa cum acesta apare în atitudinea „mundană", naturală. Sarcina unei analize fenomenologice riguroase ar fi însă tocmai aceea de a face abstracție de toate premisele „naturale", de pildă de faptul că eu exist ca om printre alte ființări precum obiecte, animale, plante ș.a.m.d. Dacă însă conceptul heideggerian de Dasein este identic cu cel de om, așa cum acesta se arată în atitudinea naturală, atunci Dasein-ul este ceva constituit, care presupune ego-ul constitutiv, transcendental.[20]

Husserl și Heidegger n-au reușit niciodată să ajungă la un consens asupra acestui punct. Husserl, care la începutul anilor '20, spusese cu mândrie: „Fenomenologia, adică Eu și Heidegger!"[21], s-a văzut nevoit, după apariția lui *Sein und Zeit,* să se distanțeze de asistentul său de mai înainte. Heidegger s-a simțit greșit înțeles de fostul său profesor, iar propria lui evoluție de după 1927 l-a îndepărtat tot mai mult de punctul de plecare husserlian. În

anii '30 nu prea mai exista nici o legătură demnă de remarcat între cei doi. După pensionare, Husserl a pierdut contactul cu activitatea cotidiană universitară, iar Heidegger a preluat în câţiva ani locul celui dintâi, revenindu-i acum lui rolul de a da tonul în chestiunile de fenomenologie. Nu a fost vorba doar de o schimbare de generaţii, ci şi de o ruptură.

Intenţionalitatea Dasein-ului

A-l compara pe Husserl cu Heidegger este dificil nu doar pentru că au o concepţie diferită privitoare la sarcina fenomenologiei, ci şi datorită faptului că utilizează şi o terminologie total diferită. De exemplu, expresia husserliană preferată, anume „intenţionalitate", nu apare de loc în *Sein und Zeit.* Abia manuscrisele cursurilor din anii '20, editate recent, ne oferă o idee despre cum a perceput Heidegger relaţia sa cu Husserl, precum şi cu limbajul tradiţiei filosofice.

Heidegger se raliază la teza lui Husserl conform căreia orice percepţie, orice reprezentare, gândire sau judecare este însoţită de faptul-de-a-se-orienta-spre-ceva, o intenţionare a ceva.[22] Intenţionalitatea este o trăsătură fundamentală a modalităţii mele de a-fi-în-deschis. Atunci când experimentez faptul faptului-de-a-fi-în-deschis, existenţa nu poate fi separată de ceea ce eu sunt, experimentez totodată că pot exista doar atunci când sunt orientat intenţional spre un obiect din ambientul meu. Existenţa este o trăsătură fundamentală a ceea „ce" sunt; dar eu pot exista doar atunci când mă raportez la fiinţarea în întregul ei. Aşa cum o trăsătură necesară a Dasein-ului meu este faptul că mă raportez la existenţa mea, tot astfel, eu nu pot exista ca fiinţare izolată, ci, dimpotrivă sunt orientat intenţional spre fiinţarea în întregul ei. Eul nu este un „subiect" izolat faţă în faţă cu un „obiect" izolat, iar intenţionalitatea nu este un „raport" mistic între un subiect şi un obiect, care *stricto sensu* pot exista şi independente unul faţă de celălalt. Deoarece Eul poate fi doar prin faptul că este în deschis *(da),* el trimite ca fiinţă în deschis *(Da-sein)* dincolo de sine însuşi spre fiinţarea în întregul ei. Heidegger merge chiar până la a considera intenţionalitatea principială a Eului ca temei pentru noul concept de „Dasein", destituind, în acelaşi timp, conceptele tradiţionale precum cele de „Eu", „conştiinţă" sau „subiect" din rolul lor metafizic hotărâtor.[23]

Aici are loc o ruptură cu *teoria* tradiţională a *cunoaşterii*, aşa cum o întâlnim la Descartes sau, mai târziu, la filosofi precum Dilthey, Hartmann[24]

și Jaspers. În mod tradițional se pleacă de la un Eu care ajunge la certitudinea de sine prin raportarea la propriile stări de conștiință. Întrebarea teoriei cunoașterii este identică cu problema legată de felul în care Eul poate să depășească sfera conștiinței și „să ajungă" la ființarea obiectivă, independentă de conștiință. Chiar și pentru un teoretician al cunoașterii ca Hartmann, care recunoaște intenționalitatea ca trăsătură fundamentală a conștiinței, rămâne încă o enigmă modul în care Eul conștient poate să meargă la sigur astfel încât ceea ce este vizat să nu fie doar ceva „subiectiv", ci să-i revină în mod faptic o existență obiectivă. Jaspers pune aceeași întrebare; dar, în timp ce Hartmann sfârșește într-un realism filosofic, Jaspers trage concluzia că nu cunoaștem niciodată ființarea *în sine,* ci numai modul în care ea este pentru *noi.* Răspunsurile sunt fundamental diferite, însă amândoi sunt de acord că întrebarea este pusă corect.

În acest punct începe critica lui Heidegger. Cum ajunge „conștiința" la lucrurile independente de conștiință, cum dobândesc părerile „subiective" valabilitate „obiectivă" – tot acest complex problematic al teoriei cunoașterii este respins de Heidegger. El susține că este o eroare să crezi că, din cauza că intenționalitatea (faptul de a fi orientat intențional) este o trăsătură fundamentală a „sferei conștiinței", a „subiectivității", ar trebui ca și obiectul intenționalității să fie ceva „de ordinul conștiinței", ceva „subiectiv". Dacă îmi reprezint, de pildă, poarta Brandenburg, nu mă las în voia reprezentărilor mele despre această poartă, ci sesizez poarta ca o ființare obiectivă, „independentă de conștiință". Desigur, am o serie de reprezentări, dar nu sunt orientat spre ele; desigur că mă pot înșela, dar acest lucru nu schimbă cu nimic din starea fundamentală de fapt. Pe de o parte, amintirile pot fi greșite și-mi pot reprezenta poarta altfel decât este ea în fapt; pe de altă parte, există mereu posibilitatea ca ceea ce mi-am reprezentat să nu existe deloc, de pildă atunci când îmi reprezint vechea sală de concerte Tivoli din Copenhaga, fără să știu că a fost bombardată în timpul celui de-al doilea război mondial. Din nou, acest lucru nu schimbă nimic din faptul că reprezentările mele eronate vizează în ultimă instanță poarta Brandenburg, respectiv vechea sală de concerte Tivoli din Copenhaga.

Sensul acestor raportări eronate rezidă în faptul că eu sunt orientat către o ființare, pe care ori mi-am reprezentat-o greșit, ori i-am atribuit în mod eronat o existență pe care n-o are. Atunci când fac astfel de greșeli „ocultez" ființarea[25]; dar această ocultare este posibilă doar datorită faptului că, în genere, mă pot orienta spre ființare și pot avea o părere despre aceasta. Doar datorită faptului că intenționalitatea mea este o „descoperire"[26] a ființării,

pot greși și pot „oculta" ființarea. Întrebarea sceptică a teoriei cunoașterii privind modul în care mă pot asigura întotdeauna împotriva greșelilor se rezolvă de la sine, deoarece condiția fundamentală pentru a comite în genere erori este faptul că sunt orientat către ființare, fiind, din această cauză, „întotdeauna deja dincolo" de sfera pur subiectivă. De aceea, Eul nu este în mod primar un „subiect" care se raportează la stările interioare ale conștiinței sale, ci o ființare care se raportează la existență și care poate exista doar în măsura în care este orientată intențional spre ființarea în întregul ei.

Intenționalitate și depășire

Dasein-ul este orientat intențional spre ființare în măsura în care o descoperă. Acest lucru poate avea loc în diferite modalități. Pot privi, de exemplu, statuia ecvestră a regelui Frederic al V-lea din piața palatului din Amalienburg, o pot rechema în memorie sau reprezenta, îi pot dori ceva, pot să emit o judecată privitor la ea etc. Sculptorul Saly a descoperit-o în propria-i modalitate, în măsura în care a creat-o. În schimb, altcineva poate s-o descopere distrugând-o. Statuia ecvestră revelează un întreg palier de forme posibile de descoperire, însă prezintă anumite limite. De exemplu, nu voi putea niciodată descoperi statuia ecvestră așa cum mă raportez la o figură geometrică. Pot privi și atinge o statuie ecvestră, nu însă o figură geometrică, care este o configurare ideală de puncte fără întindere, de linii nesfârșit de subțiri ș.a.m.d. Modalitatea în care poate fi descoperit un obiect fizic cum este o statuie ecvestră este diferită de modalitatea prin care putem descoperi figurile geometrice. Ce anume decide asupra felului în care ceva poate fi descoperit? Răspunsul trebuie să reiasă din ființare și din modalitatea în care ființează.[27]

În funcție de felul de ființare de care este vorba, există o diversitate a formelor de descoperire. Pentru a ști ce forme de descoperire sunt posibile, trebuie în consecință să am o comprehensiune preliminară despre felul de ființare cu care am de-a face. Pe scurt: fiecare *descoperire* a ființării se mișcă în interiorul unei *înțelegeri* a ființei ființării. Descoperirii ființării îi corespunde o deschidere pentru ființa ființării.

Aceasta poate fi înțeleasă în două modalități. În primul rând s-a clarificat faptul că Dasein-ul nu se orientează intențional doar spre ființarea ce trebuie descoperită; Dasein-ul depășește (*transcende*)[28] ființarea în măsura în care ființa ființării se deschide prin intermediul unei anumite înțelegeri a ființei.

În al doilea rând, fiinţa trebuie să se reveleze, pentru ca fiinţarea să poată fi descoperită. Diferenţierea dintre fiinţă şi fiinţare ce urmează de aici este numită de Heidegger *diferenţă ontologică*.[29] Dasein-ul se înţelege pe baza acestei diferenţe, deoarece fiinţa trebuie să fie deschisă Dasein-ului pentru ca acesta să se poată în genere orienta intenţional spre fiinţare.

Astfel am ajuns la a treia definiţie pe care Heidegger o utilizează pentru a caracteriza conceptul de Dasein. Mai întâi, prin Dasein se are în vedere o fiinţare care poate fi doar atunci când se raportează la propria-i existenţă. El trebuie înţeles ca o fiinţare care este orientată intenţional spre tot ceea ce fiinţează. A treia determinare este: Dasein-ul este fiinţarea care poate pune întrebarea privind fiinţa fiinţării.[30] Aceste trei definiţii nu se află doar accidental într-un raport reciproc, ci trimit una la cealaltă şi se precizează reciproc. În special definiţia a treia o determină pe prima. Dasein-ul este o fiinţare care trece dincolo de fiinţare şi căreia fiinţa fiinţării îi este deschisă. Prin intermediul acestei deschideri, Dasein-ul experimentează faptul că există diverse forme ale fiinţei, că modalitatea de a fi a unui obiect fizic diferă de cea a unei figuri geometrice şi că cele două modalităţi de a fiinţa ale celor două fiinţări sunt la rândul lor diferite de propria modalitate de fiinţă a Dasein-ului. Cu toate acestea, obiectelor fizice şi figurilor geometrice le este comun faptul că pot fi experimentate în mod fundamental în măsura în care devin obiecte ale observaţiei noastre.

Altfel stau lucrurile cu Dasein-ul. El este o fiinţare care nu poate fi descoperită în chip fundamental printr-o obiectualizare. El pretinde faptul ca raportarea la propria existenţă să fie inclusă în experienţa fiinţării. Aceasta înseamnă: Dasein-ul nu este doar o fiinţare care se raportează la propria-i existenţă, ci se raportează la fiinţa fiinţării în genere, în calitate de condiţie de posibilitate a propriei raportări la existenţă şi la restul fiinţării de care se diferenţiază.

„A fi la îndemână" şi „a fi prezent în chip inerţial"

Dasein-ul descoperă fiinţarea în măsura în care este orientat către fiinţare. Fără îndoială, Heidegger a preluat acest concept al faptului-de-a-fi-orientat-către" (*intenţionalitate*) de la Husserl; el se întreabă însă dacă Husserl a fost suficient de radical în analiza sa privind intenţionalitatea. Are Husserl dreptate când susţine că intenţionalitatea face posibil accesul originar la fiinţare şi că înţelegerea fiinţei, care întemeiază faptul-de-a-fi-orientat-către, este cea mai

originară? Heidegger îl critică pe Husserl în acest punct, încercând să demonstreze că există o modalitate mai fundamentală de a descoperi fiinţarea decât cea care se vădeşte atunci când Dasein-ul are în vedere fiinţarea, adică atunci când este orientat spre ea.

Câteva exemple ar putea ilustra diferenţa dintre Husserl şi Heidegger. Să ne imaginăm că tocmai fac curăţenie în locuinţa mea şi vreau să curăţ covorul de praf. Unealta potrivită pe care o folosesc în acest scop este aspiratorul. Punctul de vedere al lui Heidegger este că utilizarea aspiratorului este modalitatea originară prin care pot descoperi această unealtă. Indiferent de încercările pe care le fac pentru a afla sau pentru a-mi imagina într-o altă modalitate ce înseamnă cuvântul „aspirator", nu voi dobândi niciodată un acces mai originar la această unealtă decât cel pe care-l obţin prin folosirea lui. Dacă ne menţinem în sfera cerinţei fenomenologice de a merge „la lucrul însuşi", adică de a descrie fiinţarea aşa cum aceasta se arată nemijlocit prin acces direct la fenomen, atunci putem spune că aspiratorul, din punct de vedere fenomenologic, este ceea ce se arată a fi atunci când intră într-un context ustensilic. Un aspirator este o unealtă; el este un exemplu pentru acel tip de fiinţare pe care Heidegger îl numeşte *ustensil*.[31] „Ustensil" este denumirea pentru tipul de fiinţare care se arată în modul său cel mai originar atunci cînd o întîlnim într-o *utilizare*.

Husserl n-ar accepta o astfel de analiză. Pentru el, aspiratorul este o *fiinţare reală* care se arată în modul cel mai originar atunci când o *percepem*. Potrivit lui Husserl, am o experienţă originară ale aspiratorului atunci când îl privesc sau îl ating, *actualizând*-ul astfel *intuitiv*. Prin diverse percepţii aflu forma, culoarea, lungimea, robusteţea ş.a.m.d. a aspiratorului. Pe baza acestei actualizări intuitive pot furniza o descriere pură a fenomenului real, sub aspectul căruia se relevă aspiratorul. Pornind de la această experienţă, pot trece la descrierea lui ca un obiect ce ţine de o cultură, având de explicat funcţiile pe care acesta trebuie sau poate să le îndeplinească. Experienţa mea vizând aspiratorul ca obiect al unei culturi presupune, prin urmare, experienţa mea vizând aspiratorul ca obiect real. Mai exact: accesul meu direct la aspirator în calitate de obiect al unei culturi *se constituie* prin accesul meu nemijlocit la el ca obiect real. Se poate spune deci că ustensilul este o fiinţare constituită, care presupune fiinţarea reală.

Heidegger i-ar replica aici lui Husserl că nu este destul de consecvent în analiza sa fenomenologică. Husserl nu urmăreşte consecvent „lucrul în sine", aşa cum se arată nemijlocit ca fenomen. În loc de aceasta, el introduce în mod tacit o teorie potrivit căreia modalitatea nemijlocită prin care am

putea intra în contact cu o ființare constă în contemplarea directă a acestei ființări. Astfel, Husserl a acceptat ca punct de plecare *actul vederii*, făcând din el temeiul întregii fenomenologii. Modelul pe care Husserl îl are în vedere este, de fapt, destul de clar: orice obiect al percepției este fie prezent, fie absent. Eu mă pot îndrepta asupra unui obiect al percepției în modalități diferite, auzind de el, gândindu-mă la el, închipuindu-mi-l, aducându-mi-l aminte, văzând o reflexie a obiectului sau percepându-l împreună cu altceva – dar nici unul dintre aceste moduri de acces la el nu este atât de direct ca cel pe care îl dobândesc atunci când mă apropii de obiectul percepției și îl văd așa cum se arată în deplina sa intuitivitate.

Husserl transferă acest model asupra tuturor fenomenelor. Un fenomen poate fi dat mai mult sau mai puțin intuitiv, în măsura în care acesta devine mai mult sau mai puțin prezent pentru conștiință. Prezențializarea intuitivă este modalitatea cea mai originară prin care un fenomen se poate arăta. Accesul intuitiv la o ființare ca obiect prezent pentru o contemplare nemijlocită, dezinteresată, este modalitatea cea mai originară în care pot întâlni ființarea. Pe această bază se cristalizează conceptul de intenționalitate ca fapt-de-a-fi-orientat-către un obiect cu sens, mai mult sau mai puțin desăvârșit pentru eu. Potrivit lui Husserl, există tipuri diferite de obiecte ce necesită modalități de acces diferie, dar fiecare tip de obiect are modalitatea particulară de prezentificare intuitivă (*anschauliche Vergegenwärtigung*), aceasta din urmă fiind modalitatea lui originară de a se prezenta. Fenomenul este, pentru Husserl, aproape identic cu faptul de a fi dat intuitiv.

Aici intervine critica lui Heidegger. Husserl are dreptate când distinge între modalități de acces mai mult sau mai puțin directe la ființare, dar el se înșeală atunci când crede că prezentificarea inutitivă este întotdeauna modalitatea cea mai directă de a întâlni ființarea. Heidegger a încercat deja mai devreme să demonstreze că conceptul de fenomen accesibil prin intuiție este nesatisfăcător atunci când e vorba de experiența directă a Eului sau, mai precis, a existenței prin Eu sau prin existența însăși. Heidegger merge acum mai departe și afirmă că ar fi greșit să considerăm, chiar și în ce privește un fenomen atât de obișnuit precum un aspirator, că modalitatea de acces obiectivatoare, contemplativă, intențională este modalitatea de acces originară la acesta. Dimpotrivă, în măsura în care sunt în stare să utilizez aspiratorul ca *ustensil* pot apărea situații în care încep apoi să fiu interesat în a face din aspirator obiectul unei contemplări mai atente. Contemplarea intențională a unui obiect este posibilă doar pentru că Dasein-ul s-a aflat dintotdeauna într-o relație interesată, de utilizare, de preocupare cu ființarea. Despre această

preocupare[32] în modalitatea manipulării, a utilizarii se poate spune deci că este *constitutivă* pentru prezentificarea intențională, prin fapul că preocuparea în modalitatea utilizării constituie o *condiție necesară* a intenționalității. Heidegger nu contestă faptul că analiza husserliană a intenționalității își poate avea deplina îndreptățire atunci când este vorba de o orientare intențională obiectivatoare spre ființare; dar el este de părere că avem aici de-a face cu un caz limită al analizei mai cuprinzătoare a relației în modalitatea manipulării a Dasein-ului cu ustensilul care ființează.

Importantă este de aceea înfățișarea mai precisă a fenomenului numit ustensil. Heidegger pare a identifica uneori un ustensil cu un obiect de folosință[33], cu un instrument oarecare. Acest lucru se potrivește bine cu exemplul aspiratorului sau cu altele, date de Heidegger, cum ar fi cele referitoare la ciocan[34], unealta de scris, pana, cerneala, hârtia, suportul, masa, lampa, mobila, ușa[35], podurile, șoselele, instalațiile de iluminare[36] ș.a.m.d. Expresia tehnică „Zeug" (ustensil) apare deja în limbajul cotidian, atunci când e vorba de *Werkzeug* (unealtă), *Nähzeug* (unelte proprii cusutului) *Fahrzeug* (vehicul) etc. Pentru toate aceste unelte este specific caracterul lor util în vederea a ceva sau altceva. Heidegger denumește caracterul util al ustensilului, al său „în vederea a", *ustensilitatea*[37] instrumentului, structura sa de *ustensil*[38] sau *caracterul său de ustensil*[39].

Determinarea „ustensilului" ca instrument este doar o definiție premergătoare. O determinare mai precisă identifică ustensilul cu „ființarea cea mai apropiată cu care avem de-a face"[40]. Această definiție este decisivă din punct de vedere fenomenologic, deoarece definește „ustensilul" pornind de la modalitatea de *acces* pe care o avem în mod originar la ființare. Dar ea mai are încă un avantaj. În timp ce determinarea ustensilului ca instrument restrânge conceptul de ustensil doar asupra ființării produse de om, definiția nouă cuprinde atât ființarea produsă de o cultură, cât și cea naturală. De exemplu, Heidegger denumește soarele ustensil[41], pe care îl folosim ca atare atunci când dorim să determinăm cât este ceasul. Soarele nu este un instrument produs de om, ci o ființare naturală. Cu atât mai mult accesul nostru inițial la soare ar consta în a-l folosi pentru un lucru cum ar fi pentru calculul astronomic pentru determinarea orei exacte sau pentru localizarea corpurilor cerești.

Dar nu întreprinde Heidegger aici o „psihologizare" a ființării naturale? Nu este oare soarele doar un obiect fizic, cu un diametru de 1,4 milioane km, cu o temperatură la suprafață de 5700°C, o viteză de rotație la ecuator de aproximativ 24 zile ș.a.m.d.? Heidegger nu tăgăduiește toate aceste lucruri,

ci se întreabă ce *înseamnă* faptul că soarele are aceste „proprietăți". Răspunsul este – și aici Heidegger se situează pe aceeași linie cu Husserl – că o ființare, privită din punct de vedere fenomenologic, poate avea o semnificație pentru noi doar atunci când este posibil să descoperim ființarea în mod principial în această semnificație printr-un acces direct. În timp ce Husserl susține însă că putem avea un acces nemijlocit, dezinteresat, la soare, ideea lui Heidegger este că soarele are o semnificație pentru noi doar în măsura în care ne aflăm într-un raport interesat cu acesta. Din punct de vedere fenomenologic, aceasta înseamnă că soarele poate avea o semnificație pentru noi doar în măsura în care semnificația lui rezidă tocmai în faptul că poate fi descoperit într-o relație interesată. Semnificația pe care i-o atribuim ființării pe baza acestei relații nu este deci, în nici un caz, o „psihologizare" a ființării. În cazul în care trăsăturile „obiective" dintr-o ființare se arată principial doar atunci când suntem într-un raport de utilizare cu această ființare, ființarea poate *fi* doar ceea ce se *arată* a fi prin această folosire. Heidegger subliniază faptul că „structura ustensilică" a ființării poate exprima ființarea așa cum este aceasta „în sine"[42] și nu doar cum este în raport față de noi.

Un instrument este „la îndemână" atunci când îl folosim. Heidegger facereferire la acest fapt când vorbește de *ustensilul la îndemână*[43]. În opoziție cu acesta se află ființarea „prezentă în chip inerțial". *Ceea ce este prezent în chip inerțial*[44] este ceea ce se arată în modalitatea de acces dezinteresată, contemplativă față de ființare – ceea ce, în tradiția filosofică, s-a interpretat până la Husserl ca fiind prototipul (paradigma sau instanța primară) a ființării, și anume un lucru (o „substanță"[45]) cu anumite proprietăți. Despre rolul pe care ceea ce este prezent în chip inerțial îl joacă în fenomenologia lui Heidegger, părerile sunt împărțite; el însuși spune foarte puțin despre aceasta. O interpretare posibilă ar consta în înțelegerea conceptului de ceea-ce-este-prezent-în-chip-inerțial ca un *concept-limită*. Ceea ce este prezent în chip inerțial este ființarea căreia i-a fost răpită orice semnificație. O realitate nemijlocită, pură, nu poate exista, pentru că este lipsit de sens să vorbești despre o ființare care și-a pierdut orice semnificație. În schimb, o ființare poate avea mai mult sau mai puțin caracterul de ustensil și deci poate fi mai mult sau mai puțin prezentă în chip inerțial, funcție de contextele de utilizare (de fapt, într-un sens mai larg, complexe ustensilice) în care intră. Una dintre semnificațiile soarelui este constituită prin întrebarea privind temperatura acestuia și aflarea acesteia prin măsurare. După Heidegger, astfel de măsurări pot fi întreprinse numai numai pornind de la un complex ustensilic și pragmatic care depășește simplul proces de măsurare. În raport cu acest

complex ustensilic mai larg, măsurarea izolată este un caz limită, despre care se poate spune că se *constituie* pornind de la contextul mai larg în care intră și în care deține un loc anume. Deoarece temperatura solară poate fi aflată numai prin măsurare, putem spune că ea anticipează deja complexul ustensilic mai larg, care abia el dă sens discursului despre temperatura soarelui. Același lucru este valabil pentru dilatarea sau masa soarelui. Toate proprietățile „prezente în chip inerțial" ale soarelui se referă de aceea la trăsăturile sale la îndemână ale soarelui. Trebuie să renunțăm deci la schema veche, conform căreia avem mai întâi natura, pe care apoi construim o lume a culturii. Natura poate căpăta o semnificație, adică natura poate fi, doar în măsura în care se presupune un întreg relațional de semnificații (semnificativitate)[46], care îi conferă sens și care o face să apară ca un caz particular al tuturor complexelor ustensilice care cuprind ființarea. Heidegger numește această semnificativitate și *lume.*

Conceptul de „lume" și Dasein-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume

Conceptul heideggerian de lume este fundamental diferit de cel al filosofiei tradiționale, care înțelege lumea fie drept chintesență a întregii ființări[47], fie a tuturor lucrurilor sau a tuturor stărilor de fapt, ca în opera timpurie a lui Wittgenstein[48]. Heidegger nu contestă faptul că conceptul tradițional de lume poate fi, fără doar și poate, folositor în unele contexte; el subliniază însă că propriul concept de lume include un fenomen mai fundamental decât cel uzual.

Un ustensil precum aspiratorul meu poate ființa doar atunci când trimite la o corelație funcțională (semnificativitate), prin care ustensilul primește abia o funcție sau o semnificație. Într-o lume în care n-ar avea nici un sens să faci diferența între un covor prăfuit și unul curat, ar fi tot atât de lipsit de sens să vorbești despre un aspirator. Contextul funcțional al aspiratorului nu este identic cu suma aparatelor care sunt utilizate pentru curățenia zilnică. Contextul semnificativ al „curățeniei" este, în schimb, o condiție pentru faptul că poți întreba în genere cu sens privitor la unelte de curățat și aparate ca aspiratoarele, cârpe de praf, obiecte de frecat ș.a.m.d. Este parte din semnificația aspiratorului faptul că acesta intră într-un context semnificativ al „curățeniei", iar acest context nu poate fi deci definit pornind de la aspirator, cârpă de praf, obiect pentru frecat ș.a.m.d. Contextul

semnificativ este „anterior"[49] ustensilelor separate în două modalități de a fi, care la Heidegger se contopesc într-un întreg: pe de o parte, complexul ustensilic contribuie la *definirea* semnificației ce i se poate atribui ustensilului izolat; pe de altă parte, contextul de semnificație este *constitutiv* pentru ustensilul izolat, deoarece omul poate experimenta ustensilul izolat numai pe fundalul unei înțelegeri a contextului de utilizare. Exprimat la modul general: Dasein-ul trebuie să se înțeleagă pornind de la acest complex de semnificativitate[50], în calitate de condiție a atribuirii unei semnificații ființării singulare. Un ustensil izolat de un altul pur și simplu nu există.[51] Fiecare ustensil este înglobat într-o utilizare, sau, într-un chip și mai general, într-o semnificativitate. Heidegger are în vedere tocmai acest fapt atunci când vorbește de *lume*.

Prin aceasta este pus temeiul pentru a patra determinare a ființării. Dasein-ul este în primul rând o ființare, care poate fi doar în măsura în care se raportează la propria existență. Dar acest lucru este posibil numai atunci când Dasein-ul se raportează și la ființarea diferită de el. A doua definiție afirmă că Dasein-ul este ființarea care se orientează intențional către ființare și care întreține o anumită relație cu ea. Dasein-ul se poate raporta la ființa proprie și poate întreține o relație cu restul ființării, deoarece Dasein-ul se înțelege pornind de la ființă. Cea de-a treia definiție afirmă că Dasein-ul este ființarea care poate pune întrebarea privitoare la ființă. La acestea se mai adaugă o a patra definiție: Dasein-ul este ființarea care „este-în-lume" și care se înțelege pe baza lumii (semnificativitatea). Prin acest a-fi-în-lume, Dasein-ul este capabil să interpreteze semnificația, care este legată de ustensilul singular în interiorul acestei lumi. Heidegger desemnează Dasein-ul ca *fapt-de-a-fi-în-lume.*[52]

Definițiile a treia și a patra ale Dasein-ului sunt strâns înrudite, în literatura de specialitate heideggeriană fiind încă controversată relația dintre ele.[53] În ambele cazuri este vorba despre faptul că Dasein-ul trebuie să depășească (transceandă) ființarea pentru ca ființarea să poată fi descoperită. Dasein-ul trebuie să fie deschis pentru ființă pentru a putea descoperi ființarea. (De exemplu, Dasein-ul trebuie să fie deschis pentru ceea ce este o mărime geometrică pentru a putea experimenta ceva de ordinul unei figuri geometrice.) În același mod, lumea (adică semnificativitatea) „în" care Dasein-ul se află, trebuie să-i fie deschisă acestuia, pentru ca Dasein-ul să aibă în genere posibilitatea de a descoperi ustensilul care se găsește în această lume. (De exemplu, Dasein-ul trebuie să aibă o cunoaștere cu privire la lumea informaticii pentru a putea înțelege semnificația fiecărei taste a unui computer). Heidegger

utilizează ocazional (în opera târzie) cuvintele *Sein* (ființă) și *Welt* (lume) ca și cum ar denumi același lucru și anume sfera semnificațiilor în cadrul căreia ființarea individuală își dobândește semnificația. Cel mai adesea însă el identifică lumea cu complexul de semnificații pe baza căruia Dasein-ul trebuie să se înțeleagă pentru a putea să se folosească de ustensilul la îndemână. Dasein-ul este „în“ lume prin faptul că se înțelege pe sine pornind de la ființa care îi revine ustensilului la îndemână.

Dasein-ul nu este „în" lume în sensul că s-ar afla „în interiorul" ființării, împreună cu "reuniunea" (suma) întregii ființări, la fel cum, de exemplu, se află o cizmă veche „într-o grămadă" de lucruri vechi. Dasein-ul nu este „în" lume nici așa cum se află o muscă într-un pahar. Heidegger atrage atenția asupra faptului că *in* (în) nu avea inițial doar un sens spațial, ci provine din *innan* (a locui, a sălășlui).[54] În același fel ne exprimăm în limbajul cotidian, atunci când folosim expresiile a fi „în" nevoie sau a ajunge „într"-o situație neplăcută. Dasein-ul există doar atunci când se înțelege pornind de la situațiile „în" care se află, doar atunci când este deschis lumii în care este. Faptul-de-a-fi-în-lume este tocmai această deschidere comprehensivă față de lume.

Conceptul heideggerian de lume a fost adesea[55] comparat cu cel husserlian de *Lebenswelt*. Comparația este îndreptățită doar în măsura în care în ambele cazuri este vorba de o chestiune constitutivă. O examinare[56] mai atentă arată, însă, că această comparaţie este nepotrivită. Husserl subliniază faptul că lumea fizicii, pur științifică, descriptibilă geometric se întemeiază pe lumea vie preștiințifică, care presupune un acces la ființare în modalitatea percepției corporalului. Heidegger susține, în schimb, că, atât accesul științific la ființare, cât și cel în modalitatea percepției corporalului, presupun o relație de utilizare cu ustensilul la îndemână, și anume pe temeiul unei deschideri pentru semnificativitatea în care acest ustensil se integrează. Cu alte cuvinte, în timp ce pentru Husserl este important faptul că lumea științifică se revelează pornind de la lumea vie perceptibilă, lumea științifică se constituie pentru Heidegger, la fel ca și lumea vie husserliană, pe baza relațiilor de utilizare și de semnificație, relații care sunt pentru noi datul cel mai originar.[57]

Situare afectivă și comprehensiune

Faptul că Dasein-ul este în lume poate fi exprimat și prin sintagma: „Dasein-ul se află în lume", în măsura în care el se înțelege pornind de la lume. Pe

baza acestor expresii, Heidegger introduce o nouă terminologie filosofică, în măsura în care caracterizează Dasein-ul prin intermediul situării afective și al comprehensiunii.[58]

Prin *situare afectivă* el desemnează aspectul „pasiv" al felului de a fi al Dasein-ului. De exemplu spunem despre un reporter de televiziune că se află în centrul evenimentelor sau pot spune despre mine: mă simt bine în noua mea locuință. În ambele cazuri este vorba despre o persoană într-o situație dată, în care aceasta a fost aruncată. *Starea-de-aruncare*[59], după Heidegger, faptul că sunt remis în mod inevitabil circumstanțelor, este o trăsătură fundamentală a oricărei situații, indiferent de modul în care gândesc cu privire la ea sau dacă încerc să o modific. Cuvântul *situare afectivă* exprimă aceste două aspecte pasive ale modalității de a fi ale Dasein-ului: pe de o parte, faptul că Dasein-ul se află deja dintotdeauna într-o anumită situație, în care este aruncat, pe de altă parte, faptul că, prin situarea sa afectivă, Dasein-ul ia atitudine afectiv față de situație. Această latură a situării afective corespunde limbajului cotidian cazului în care ne interesăm, de exemplu, de starea cuiva, celui în care spunem că cineva este sensibil sau celui în care opinăm că un plan este bun.

Opusul „activ" al stării afective este *comprehensiunea.* O persoană nu este doar aruncată într-o situație, ea și reacționează la aceasta, în măsura în care o proiectează. Acest *proiect* este contrariul stării-de-aruncare, de aceea se poate spune despre Dasein că este „aruncat în modalitatea de a fi a proiectării".[60] Dasein-ul este starea-de-aruncare care proiectează, activitate și pasivitate, situare afectivă comprehensivă. Această structură dublă reapare în toate structurile care caracterizează Dasein-ul. Heidegger încearcă să exprime această structură dublă printr-o sintagmă cuprinzătoare care să stea pentru ființa Dasein-ului: a-și-fi-sieși-anticipat (*Sich-vorweg-schon-sein*) (în-lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întâlnite intramundan).[61] Această structură este denumită și *grijă* (*Sorge*).

Dasein-ul este fapt-de-a-fi-în-lume în măsura în care se raportează la existența sa și în măsura în care semnificativitatea este temeiul oricărei deschideri.[62] Această structură complexă este impregnată la toate nivelurile de starea de aruncare ce proiectează, de situarea afectivă înțelegătoare a Dasein-ului.

Exemplele lui Heidegger ilustrează acest lucru. El ia cazul unei persoane aflate într-o situație în care simte *frica.* Acesteia îi poate fi frică de un câine care se îndreaptă spre ea, de un examen care se apropie, de rezultatul unui examinări medicale, de o concediere ș.a.m.d. Această frică este caracterizată[63]

printr-o serie de trăsături: în primul rând, prin înfricoșarea însăși, adică prin starea afectivă în care se găsește Dasein-ului. O stare afectivă nu este însă doar o stare psihologică izolată, ci ea trimite întotdeauna dincolo de sine însăși spre altceva. Astfel, există întotdeauna ceva de care mi-e frică, cum ar fi câinele, examenul, rezultatul unor analize medicale sau o concediere. În sfârșit, există și acel ceva pentru care mă tem, pentru mine însumi, de exemplu, atunci când mi-e frică de faptul că mă va mușca câinele, că examenul va eșua, că analizele vor descoperi un cancer sau că voi fi concediat. De ce-ul și pentru ce-ul fricii mele este un exemplu pentru modul în care experimentez situația mea în situarea afectivă. Dimpotrivă, reacția mea la această experiență, care este și ea parte din experiență, este un exemplu al comprehensiunii mele: eu n-aș putea experimenta situația mea ca fiind înfricoșătoare (în mod pasiv), dacă nu aș interpreta totodată obiectul fricii mele ca ceva care trezește frica (în mod activ). Această interpretare este o consecință, o „dezvoltare" a comprehensivității mele.[64] În mod analog: cum mi-ar putea fi frică dacă nu aș reacționa totodată la această situație și dacă nu m-aș decide să rămân locului, să fug, să mă resemnez, să accept confruntarea și să lupt? Desigur, există modalități diferite în care mă pot raporta la o situație, în măsura în care nu las lucrurile în voia lor, ci le pun în relație cu mine.

Frica este un exemplu al orientării intenționale spre ființarea cu care Dasein-ul întreține o anumită relație. Sau, pentru a folosi cuvintele lui Husserl, putem spune: frica (intentio) este îndreptată asupra obiectului fricii (intentum) sau, cum ar spune Heidegger: în situarea afectivă a fricii mă raportez la ființarea pe care o interpretez (înțeleg) ca fiind înfricoșătoare. Orice relație cu ființarea este una de situare și, totodată, înțelegătoare, în măsura în care Dasein-ul interpretează ființarea cu care se află într-o relație. Mai mult, Dasein-ul nu percepe situația în situarea afectivă doar ca fiind înfricoșătoare; în măsura în care Dasein-ul determină faptul dacă situația trebuie menținută sau modificată, el se raportează la propria existență. Atitudinea comprehensivă a Dasein-ului față de propria existență este contrariul experimentării situaționale a Dasein-ului.

Starea afectivă a fricii nu este singura formă a situării afective descrisă de Heidegger. Toate stările afective sunt caracterizate prin orientarea (intenționalitatea) lor sau, mai precis: ele sunt caracterizate printr-o relație cu ceea ce constituie obiectul stării afective. Dispoziții afective precum *teama*[65], sunt, în schimb, fără obiect. Totuși, în limbajul cotidian utilizăm sintagme precum „m-am temut că acest câine mă va mușca" sau „nu trebuie

să te temi atât de mult de examen, doar te-ai pregătit bine". Aceste expresii ne arată faptul că noi utilizăm aici cuvântul „frică" sinonim cu „teamă". Heidegger merge pe urmele tradiției filosofice continentale ce-și are ca punct de pornire filosofia lui Kierkegaard[66], care utilizează termenul de „teamă" pentru a desemna o stare afectivă lipsită de obiect. Teama însăși este un mod de situare afectivă; dar, spre deosebire de frică, teama nu are un obiect al său. Ideea lui Heidegger este că, în ce privește teama, nu îmi este teamă de un obiect, ci de faptul de „a-fi-în-lume ca atare"[67]. *De ce-ul* temerii mele este identic cu *pentru ce-ul* temerii mele.[68]

Semnificația exactă a acestei analize a temerii este controversată în literatura heideggeriană. Interpretarea tipică filosofiei existențiale acordă importanță faptului că de ce-ul și pentru ce-ul temerii, faptul-de-a-fi-în-lume și Dasein-ul ca atare sunt identice. Potrivit acestei interpretări, dispoziția afectivă încărcată de teamă (*Angst*) este un fel de stare prin care Eul (Dasein-ul) este eliberat de toate legăturile cu ființarea și remis cunoașterii de sine însuși, pe baza căreia poate să decidă cum vrea să existe și să se raporteze la lucrurile din lume. Teama îi permite Eului să se înțeleagă pe sine, prin aceea că se implică activ în viața sa. Această interpretare existențială a devenit populară în Franța de după război sub influența lui Jean-Paul Sartre și este încă larg răspândită în țările anglo-saxone (mai ales în SUA).

Dimpotrivă, o altă interpretare accentuează asupra faptului că pentru ce-ul fricii este un fapt-de-a-fi-în-lume, ba chiar că Heidegger ar fi susținut că pentru-ce-ul ar constitui *lumea ca atare.*[69] Prin teamă omul nu este doar smuls (ca la Kierkegaard) din activitatea suficientă sieși de a răspunde cerințelor vieții cotidiene, pentru a proiecta în libertate o nouă înțelegere a ceea ce omul intenționează în privința vieții lui. În teamă i se arată Dasein-ului faptul că toate semnificațiile pe care le atribuim ființării pe care o întâlnim se întemeiază, în ultimă instanță, pe complexul de relații pe care Heidegger îl numește lume. Dar prin aceasta devine clar și faptul că acest complex semnificativ nu este un „lucru" stabilit o dată pentru totdeauna, ci tocmai cadrul interpretativ care trebuie să facă toate „lucrurile" inteligibile. În teamă, cadrul interpretativ își pierde de la sine înțelesul și, cu aceasta, pierdem atât priza la ființare în general, cât și la noi înșine. Abia pe baza angoasei putem elabora o nouă înțelegere a lumii pentru a interpreta ființarea și pentru a ne conferi nouă înșine o anumită orientare în existență. Cu alte cuvinte: potrivit acestei interpretări, teama nu este doar o ocazie pentru a întreba cum vreau să-mi trăiesc viața, ci are o perspectivă mai largă, prin faptul că ridică întrebarea: Cum este în genere posibil să înțelegi

cadrele exterioare ale interpretării în interiorul cărora i se conferă fiinţării o semnificaţie sau alta. Situarea afectivă a angoasei înseamnă faptul că Dasein-ul este aruncat într-o situaţie în care este pus în faţa posibilităţii de a proiecta o nouă înţelegere a lumii.

Dacă teama este interpretată în acest al doilea sens, atunci semnificaţia ei propriu-zisă constă în faptul că ne aruncă într-o situaţie în care înţelegerea noastră a *fiinţei* fiinţării, cu care ne-am mulţumit până acum şi în care suntem aruncaţi, devine problematică.[70] Totodată, teama poate deschide fiinţa, prin aceea că ne oferă posibilitatea unui nou proiect pentru înţelegerea fiinţei. Conceptul de comprehensiune devine, prin această interpretare, conceptul central al filosofiei heideggeriene. Acesta nu mai este limitat, ca în *hermeneutica* lui Dilthey, la comprehensiunea-de-sine a omului şi cea a obiectivărilor culturale ale spiritului, ca termen contrar al explicaţiilor naive cu privire la natură. După cum am văzut, hermeneutica lui Dilthey porneşte de la faptul că avem o experienţă a noastră înşine prin spirit, deoarece spiritul ne este propriu, în timp ce natura rămâne ceva străin. De aceea, spiritul poate fi înţeles, natura, însă, doar explicată. Dimpotrivă, filosofia lui Heidegger porneşte de la faptul că deschiderea plină de teamă pentru fiinţă (sfera de semnificaţie) este o premisă a interpretării fiinţării, atât a celei spirituale, cât şi a celei naturale. În timp ce comprehensiunea hermeneutică este la Dilthey restrânsă la interpretarea fiinţării spirituale, filosofia heideggeriană este hermeneutică într-un sens mult mai fundamental. Deoarece toate formele de interpretare presupun deschiderea comprehensivă pentru fiinţa fiinţării, putem vorbi cu sens despre o *filosofie hermeneutică*, a cărei sarcină este de a surprinde această deschidere temătoare, comprehensivă.

Această interpretare a analizei angoasei heideggeriene este confirmată de prelegerea inaugurală pe care acesta a ţinut-o în aula mare din Freiburg la 24 iulie 1929. Heidegger s-a folosit de această ocazie pentru a schiţa programul său filosofic sau, mai exact, problema sa filosofică. Prelegerea *Ce este metafizica?* este remarcabilă prin structura sa elegantă şi modul de abordare pătrunzător; ea este accesibilă, însă, doar „specialiştilor". Heidegger reia aici firul conducător din *Sein und Zeit*, dar scoate în evidenţă mai pregnant perspectiva ontologică. Heidegger ia ca punct de plecare ştiinţele care ne învaţă, fiecare în felul ei, câte ceva despre un obiect sau altul, despre o fiinţare sau alta. Ştiinţele ne oferă diverse determinări a ceea ce este fiinţarea şi a ceea ce ea nu este.

Tuturor acestora le este însă comun faptul că sunt determinări *ale* fiinţării. Modalitatea, proprie ştiinţelor, de a accepta ca fiind de la sine înţeles

faptul că fiinţarea este dată, devine o problemă în filosofie. Aceasta trece dincolo de fiinţare[71] şi zdruncină familiaritatea cu care fiinţării i se atribuie sau i se neagă în cadrul ştiinţelor diverse determinări. Filosofia nu vrea să concureze cu ştiinţele, afirmând că una sau alta dintre consideraţiile asupra fiinţării este adevărată sau falsă – aceasta ar fi doar o nouă consideraţie cu privire la fiinţare – ci depăşeşte în mod radical fiinţarea, fixându-şi ca obiect al meditaţiei ceea-ce-nu-fiinţează[72], anume *nimicul* pur. Cum pot avea, însă, experienţa acestui nimic, dacă nu este o fiinţare asupra căreia să ne îndreptăm şi pe care să o determinăm? Prin *teamă*, răspunde Heidegger. Teama, căreia îi revine deja în *Sein und Zeit* o importanţă centrală pentru înţelegerea fiinţei, ne revelează nimicul, deoarece teama „ne ţine în suspensie".[73] Prin teamă devine limpede că toate determinările pe care i le atribuim fiinţării se întemeiază, în ultimă instanţă, pe o interpretare a fiinţei fiinţării, fără de care interpretările noastre ar fi inconsistente. Doar prin experienţa nimicului ca temei al tuturor determinărilor noastre, ele devin clare ca determinări.[74] Abia pe temeiul nimicului devine în genere posibilă experienţa fiinţării ca fiinţare, pentru că abia acum are importanţă diferenţierea între ceea ce „este" sau „nu este" fiinţarea.

În mod evident, acest nimic este contrariul a ceea ce Heidegger numeşte fiinţa. „Nimic" este o abreviere pentru „a nu fi", la fel cum „fiinţa" este o abreviere pentru „a fi".[75] Ideea lui Heidegger este că teama ne revelează faptul că ne aflăm într-o situaţie în care înţelegem ce este vizat prin diferenţierea dintre „este" (a exista, a fi într-un mod oarecare) şi „a nu fi" (lipsa existenţei, lipsa uneia sau a alteia dintre determinări). Numai pornind de la această premisă putem atribui, respectiv nega fiinţării, în situaţii concrete, existenţa determinărilor. În deschiderea angoasei pentru înţelegerea acestei diferenţieri dintre „este" şi „nu este" ni se oferă posibilitatea de a lua atitudine în acest fel faţă de opiniile ce ne-au parvenit prin intermediul tradiţiei.

Adevăr şi autenticitate

Analiza heideggeriană a situării afective şi a înţelegerii capătă importanţă şi pentru interpretarea *adevărului*. În mod tradiţional, conceptul de „adevăr" este legat de enunţuri, cum ar fi: „Maşina marca „Volvo" a vecinului meu este dotată cu un motor pe benzină". Ce înseamnă însă aici că enunţul este adevărat? Heidegger ia atitudine aici împotriva concepţiei vechi (ce ţine de teoria cunoaşterii), că un enunţ este adevărat atunci când între subiectul

cunoscător și obiectul cunoscut există o relație de adecvare.[76] Enunțul nu este însă adevărat pentru că unele „gânduri" din conștiința mea corespund cu ceva oarecare „din afară", din realitatea obiectivă, deoarece structura adevărului nu poate fi înțeleasă ca o *relație*, respectiv corespondența între două ființări simplu prezente: între „subiect" (cunoaștere), pe de o parte, și „obiect", pe de altă parte.[77] Această tradiție trece cu vederea faptul că Dasein-ul („subiectul") este dintotdeauna „afară", în preajma obiectului, prin aceea că interpretează această altă ființare, în măsura în care întreține o relație cu ea.

Enunțul despre mașina vecinului meu este simptomatic pentru această relație cu ființarea. Se afirmă că mașina este dotată cu un motor pe benzină. Această propoziție se adeverește când opinia cu privire la mașină, pe care o exprimă enunțul, *descoperă* obiectul așa cum este el însuși: „Faptul că enunțul este *adevărat* înseamnă că el descoperă ființarea în ea însăși."[78] Sensul enunțului nu este o reprezentare ce ține de imaginație, o reprezentare pe care o am în „în capul meu", care trebuie să concorde cu fizicul din realitatea obiectivă. Sensul său este *eo ipso* o opinie despre mașină, iar opinia mea cu privire la sistemul motorului - „opinarea" mea, cum ar spune Husserl - este deja „afară", în preajma mașinii. Adevărul enunțului constă în faptul că opinarea mea cu privire la mașină poate fi confirmată printr-un acces direct la mașină (sau prin relația pe care o întrețin cu aceasta). În cazul în care mașina merge dacă o alimentez cu benzină, învârt cheia în contact și apăs accelerația, atunci s-a arătat, prin intermediul relației mele utilizatoare cu ființarea, că acest lucru corespunde opinării mele despre ea. Prin aceasta și enunțul cu privire la motorul pe benzină al mașinii s-a dovedit a fi adevărat.

Heidegger a preluat această analiză a fenomenului adevărului de la Husserl. Refuzul heideggerian al definiției tradiționale a adevărului ca o relație specială între o reprezentare subiectivă și o realitate obiectivă corespunde cu observația lui Husserl că adevărul nu exprimă o „corespondență" între elementul psihic (în planul *intentio*) și cel fizic (în planul *intentum*). Heidegger este de acord cu Husserl asupra faptului că adevărul constă în corespondența dintre opinia cu privire la obiect și obiectul însuși. Însă, în timp ce Husserl concepe *intuiția perceptivă* ca fiind cea prin care obiectul poate fi întâlnit de noi în modul cel mai originar, așa cum este el în sine (ca fenomen), Heidegger susține ferm că ființarea, așa cum este ea în sine, o întâlnim în modalitatea cea mai originară în *relația de utilizare*. Pentru Heidegger, descoperirea perceptivă a motorului pe benzină al mașinii, pe care Husserl ar privi-o ca pe ceva primar, ar fi o descoperire ce provine din

modul experimentării automobilului atunci când îl utilizez. Dar aceasta nu schimbă nimic din faptul că structura de bază în interpretarea fenomenului „adevăr" este una și aceeași.

Heidegger depășește orizontul husserlian în măsura în care pune întrebarea cu privire la *condițiile de posibilitate* sub care o descoperire a ființării, de exemplu, în forma unui enunț, poate fi numită adevărată. Fiecare interpretare descoperitoare a ființării presupune o deschidere înțelegătoare pentru ființa ființării. Atunci când spun că mașina vecinului meu este un vehicul care funcționează pe benzină, eu furnizez o interpretare adevărată a ființării. Aceasta însă este posibilă doar pentru că mă pricep la autovehicule, la motoare pe benzină. Numai datorită faptului că sunt deschis față de lumea în care mă aflu pot conferi semnificație ființării, prin aceea că o interpretez într-un anumit mod. Abia pe acest fundal poate avea într-adevăr sens să întreb dacă interpretarea mea este adevărată sau falsă. Deschiderea mea pentru lume, altfel spus, pentru ființa ființării, este deci o condiție de posibilitate a adecvării descoperirilor explicative ale ființării. Heidegger exprimă aceasta susținând că o dată cu deschiderea Dasein-ului pentru ființă ajungem la fenomenul originar al adevărului.[79]

A fi deschis pentru ființă, a fi în modalitatea înțelegerii ființei, înseamnă a fi deschis pentru un domeniu al semnificațiilor posibile de care pot face uz în interpretarea mea a ființării. Opusul acestei deschideri comprehensive este o închidere față de semnificațiile posibile care ar fi putut intra în interpretarea mea a ființării. O persoană care vede pentru prima dată un automobil și nu a avut niciodată contact cu o lume tehnicizată nu poate interpreta automobilul vecinului meu ca fiind un autovehicul pe benzină. Ce spune această persoană despre mașină nu e neapărat eronat, dar este în orice caz deficitar. Multe din semnificațiile pe care le poate avea un automobil se sustrag înțelegerii acestuia. Comprehensiunea ființei este lipsită de întreaga dimensiune tehnică, pe care o considerăm în așa-zisa lume civilizată ca ceva de la sine înțeles. Pe de altă parte, nouă ne pot rămâne ascunse anumite părți ale automobilului datorită înțelegerii noastre tehnicizate a ființei, pe care prietenul nostru mai puțin luminat le poate sesiza. Aici ne lovim noi, și nu el, de limite.

În măsura în care Dasein-ul este deschis unui complex de semnificații, ca o condiție de posibilitate a interpretărilor adevărate sau false, se poate spune că Dasein-ul este *înadevăr*. În măsura în care Dasein-ul are înclinația de a exclude anumite complexe de semnificații și, astfel, anumite posibilități de interpretare, se poate spune că Dasein-ul este în neadevăr.[80] Prin aceasta

nu se afirmă faptul că Dasein-ul spune din când în când ceva corect (că acea mașină este un autovehicul ce merge pe benzină) și altădată ceva greșit (că un Rolls-Royce este o căruță cu cai). Dimpotrivă, se spune că Dasein-ul deschide și închide, în același timp, aria de semnificație ce revine ființării.

Heidegger numește deschiderea comprehensivă a Dasein-ului pentru noi posibilități de semnificație ca fiind modalitatea *autentică* de a fi a acestuia, iar închiderea de sine față de posibilitățile de semnificație ca fiind *neautenticul* Dasein-ului.[81] Forma extremă a neautenticității este descrisă drept *cădere* a Dasein-ului.[82] Ceea ce Heidegger înțelege prin autenticitate și neautenticitate (cădere) este unul dintre cele mai controversate puncte ale disputei. Neclaritatea caracteristic heideggeriană se vădește în pasajul de mai jos despre „cădere" și „neadevăr" din *Sein und Zeit:*

„Din constituția de ființă a Dasein-ului face parte *căderea.* În primă instanță și de cele mai multe ori Dasein-ul este pierdut în „lumea" sa. Înțelegerea, ca proiect ce vizează posibilitățile de ființă, și-a barat sieși drumul. Absorbirea de către impersonalul „se" înseamnă domnia modului de înțelegere public. Ceea ce este descoperit și ceea ce este deschis ființează în modul distorsionării și al închiderii prin intermediul vorbăriei, curiozității și al ambiguității. Ființa nu este ștearsă din ființare, ci dezrădăcinată din aceasta. Ființarea nu este complet ascunsă, ci descoperită, dar totodată distorsionată. Ea se arată, însă, în modalitatea aparenței. Ceea ce a fost descoperit mai înainte se scufundă din nou în starea de distorsionare și starea de ascundere. *„Dasein-ul este potrivit constituției sale de ființă și ca urmare a căderii sale în neadevăr.*'"[83]

Fragmente de text stranii, aproape patetice, ca acesta, au dat naștere la interpretări extreme. Ele consideră autenticitatea ca o poruncă moral-religioasă, conform căreia omul trebuie să iasă din această stare a căderii și să trăiască într-un anumit mod „originar". Preferința lui Heidegger pentru viața simplă a țăranilor din Germania de Sud a contribuit, probabil, la această manieră de lectură. Din aceste considerente, *Sein und Zeit* a fost interpretată ca o carte pesimistă care cheamă la existența autentică, în opoziție cu decăderea timpurilor moderne. Această interpretare contrazice însă propria înțelegere a lui Heidegger[84]; în plus, ea nici nu a găsit vreun susținător printre exegeții serioși ai lui Heidegger. *Sein und Zeit* nu încearcă nici să ofere explicații din punct de vedere socio-istoric cu privire la modul în care oamenii trăiesc efectiv în anumite condiții culturale, nici nu oferă indicații normative despre cum ar trebui să trăiască aceștia. Cu alte cuvinte, cartea nu conține nici descrieri existențiele (*existentiell*), nici imperative existențiale. În

schimb, ea încearcă să descrie ce aparține cu necesitate ontologică ființei unei ființări înțelegătoare, care poate pune întrebarea privind ființa ființării. Heidegger numește *existențialii*[85] structurile necesare din punct de vedere ontologic ale Dasein-ului, iar analizele din *Sein und Zeit* pot fi denumite, deci, ca fiind existențiale (*existential*), nu însă existențiele (*existentiell*).

Chiar dacă acceptăm acest lucru, nu este încă nici pe departe lămurit ceea ce Heidegger are aici în vedere. Unele interpretări își iau ca punct de plecare determinarea căderii ca „fapt-de-a-fi-pierdut-în-propria-lume". Potrivit lui Heidegger, cuvântul „lume" este denumirea pe care tradiția ontologică o dă sumei întregii ființări care ne înconjoară[86] (spre deosebire de *lume* fără ghilimele, care desemnează sfera de semnificație, care ne permite să interpretăm ființarea). Faptul-de-a-fi-pierdut-în-propria-„lume" înseamnă, înainte de toate, a fi solicitat de tot ce se petrece în jurul nostru, fără a lua atitudine față de aceasta. Dasein-ul are, în acest caz, o relație superficială cu ființarea, el nu-și consacră gândurile sensului mai profund al vieții. În loc de a merge la temeiul lucrurilor, Dasein-ul preia părerile pe care impersonalul „se" le are, iar acest „se" ia treptat locul vieții individuale.[87] Prin faptul că Dasein-ul se declară mulțumit de această modalitate de a fi, el transformă orice discurs în vorbărie, orice interes originar în curiozitate plată și orice claritate în ambiguitate. Prin aceasta, viața devine neadevărată. Dacă această cădere trebuie oprită, Dasein-ul trebuie să se sustragă îndeletnicirilor sale neautentice (relația sa cu ceea ce este la îndemână) și din dependența sa față de ceea ce „se" spune. El trebuie în schimb să mediteze privitor la el însuși, prin aceea că se raportează la existența sa și ia poziție față de aceasta. Abia pe fundalul acestei luări de poziție „autentice", dobândite prin proprie strădanie, Dasein-ul poate dobândi un raport adevărat cu ceilalți și cu ceea ce este la îndemână.

Această interpretare a discursului despre cădere redă, fără doar și poate, o tendință fundamentală a operei heideggeriene timpurii, anume a face din raportarea Dasein-ului la existența proprie punctul de fugă al modalității de a fi a Dasein-ului. În ciuda acestui fapt interpretarea sugerată ridică o serie de probleme pentru că, în ultimă instanță, îl așază pe Heidegger într-o poziție destul de tradițională, care își ia drept referent subiectul. Una dintre dificultățile acestei interpretări constă în faptul că identifică neautenticul Dasein-ului (căderea) cu *ființa în preajma* ființării, în sensul unui raport utilizator cu ceea ce este la îndemână.[88] Dar, datorită faptului că raportul cu ființarea este o trăsătură fundamentală a Dasein-ului (un existențial), Dasein-ul ar fi așadar necesarmente în starea de cădere – și

necesarmente în neadevăr. Existența autentică ar fi posibilă doar ca retragere din „lume" și dedicare meditației. În aceeași direcție merge interpretarea relației cu celălalt. În măsura în care e vorba de însușirea adevărului, relația cu celălalt are o importanță secundară. Adevărul ar fi acel ceva pe care individul ar trebui să-l dobândească, iar concepția conform căreia omul ar putea afla adevărul numai prin colaborarea cu alții ar duce la cerința de a prelua doar opiniile impersonalului „se". Această interpretare extrem de punctuală contravine însă scopului lui Heidegger de a rupe orice legătură cu filosofia subiectivistă.

O interpretare alternativă trebuie să-și ia ca punct de plecare intenția lui Heidegger de a conferi deschiderii Dasein-ului pentru ființă statutul de trăsătură fundamentală a Dasein-ului.[89] Dasein-ul se poate raporta la existența sa doar pentru că este în genere deschis pentru ființă. A fi deschis pentru ființă înseamnă a fi deschis pentru posibilitățile de semnificație, care devin posibile abia prin teamă. În teamă se revelează faptul că interpretările ființării care „se" acceptă în general nu sunt singurele posibile. Prin teamă se deschide un spectru de sensuri cu totul nou, care până acum a trecut neobservat și, cu aceasta, un șir nesfârșit de noi interpretări. A cuprinde aceste sensuri, a trăi cu ele și a le aplica în discuția cu ceilalți, precum și în interpretarea ființării, este expresia existenței propriu-zise. A da înapoi speriat din fața posibilităților de înțelegere și a te mulțumi cu ceea ce „se" opinează, aceasta este starea de neautenticitate, de cădere.

Conform acestei interpretări heideggeriene, nu raportul cu ființarea la îndemână constituie căderea. Opusul căderii nu este o retragere-de-sine-din-„lume" într-o pură interioritate. Căderea constă în faptul că noile posibilități de semnificație deschise de teamă nu sunt luate în serios. Autenticitatea nu este, deci, o retragere din „lume", ci înțelegerea faptului că orice ființare poate fi interpretată altfel decât se face în mod curent. Astfel concepția modernă curentă cu privire la natură, care încearcă s-o înțeleagă pe aceasta cu ajutorul conceptelor fizice, trebuie să fie înfricoșătoare, dacă „se" cunoaște doar o imagine teologică, vizând o finalitate al lumii. Unui om orientat doar spre tehnică trebuie să-i fie teamă atunci când îi devine limpede că interpretarea fizică și mecanică a lumii nu este singura posibilă, ci că se sprijină pe o comprehensiune limitată a lumii, care face abstracție de orice interpretare care caută să perceapă natura ca o totalitate însuflețită. Cineva care gândește doar în categorii biologice nu va mai culege niciodată flori în excursie, iar în momentul în care înțelege că Dasein-ul este mai mult decât fotosinteză și biochimie, simte teama, pe care o poate estompa căutând refugiu în

frazeologii superficiale și generale, care dizolvă orice discurs autentic în ambiguitate.

Relația noastră cu celălalt se dovedește astfel a nu fi subordonată căutării adevărului. Dacă ființa se relevă într-o modalitate originară prin faptul că doi sau mai mulți oameni trăiesc împreună teama, deschizându-și prin aceasta o nouă sferă de semnificații a ființării, atunci această colaborare este una *autentică,* colaborare care cere un conținut căderii și puterii impersonale ce determină opiniile lui „se" despre Dasein. Pentru Heidegger, elementul decisiv nu este faptul că Eul se izolează de ceilalți; aceasta nu este nici o condiție necesară, nici una suficientă pentru dobândirea adevărului (a autenticității). În anumite circumstanțe, o astfel de izolare poate chiar să dăuneze acestei năzuințe spre adevăr. Decisiv este, în schimb, dacă raportarea la celălalt revendică sau împiedică înțelegerea ființei – sfera de semnificație –, în interiorul căreia ființarea se poate abia revela.

Adevărul și istoria ființei

Cartea lui Heidegger apărută în anul 1927 sub titlul *Sein und Zeit* era planificată doar ca primă parte pregătitoare a unei opere care trebuia să se ocupe de ființă *și* timp, dar a rămas, însă, neterminată. În anii imediat următori publicării lui *Sein und Zeit*, Heidegger a publicat cartea sa despre *Kant și problema metafizicii* (1929), prelegerea sa inaugurală *Ce este metafizica* (1929) și articolul *Despre esența temeiului* (1929). Continuarea lui *Sein und Zeit*, în care Heidegger intenționase să trateze problema ființei și nu doar problema modalității de a fi (existenței) Dasein-ului ca pregătire pentru întrebarea cu privire la ființă, nu a apărut însă niciodată. Heidegger a conceput schițele unei atare continuări, dar n-a fost mulțumit de rezultate și le-a ars. Aici se adaugă faptul că gândirea lui Heidegger a luat după 1930 o altă direcție, departe de punctul de pornire din *Sein und Zeit.* Această cotitură în gândirea sa nu înseamnă o renunțare la problema ființei, ci, dimpotrivă; dar această problemă a luat altă formă.

După *Sein și Zeit,* Heidegger n-a mai publicat nici o carte având aceeași coeziune sistematică ca opera fundamentală din anul 1927. S-a rezumat doar la articole, reunite în volume ca *Der Feldweg* (Drumul de câmp) (1953), *Holzwege* (Poteci de pădure) (1950) și *Wegmarken* (Repere pe drumul gândirii) (1967). Titlul acestora sugerează deja că Heidegger și-a perceput gândirea de mai târziu mai degrabă ca o serie de încercări,

care ar putea servi în orientarea altora sau care ar putea conduce într-un ţinut nefertil. De aceea, a vrea să oferi o sinteză a gândirii sale târzii cu privire la fiinţă este o încercare hazardată. Câteva cuvinte-cheie ar putea fi însă clarificate.

În *Sein und Zeit* se opun două curente fundamentale: pe de o parte, o tendinţă *subiectivistă* (tipică pentru „filosofia existenţei"), tendinţă potrivit căreia relaţia cu propria-i existenţă trebuie înţeleasă ca trăsătura determinantă a. Dasein-ului; pe de altă parte, o tendinţă tipică *filosofiei fiinţei*, potrivit căreia raportarea Dasein-ului la propria existență este considerată drept etapă a deschiderii mai fundamentale pentru fiinţă (sfera de semnificație pentru întregul fiinţării, inclusiv cea a Dasein-ului însuşi). În opera heideggeriană târzie această înclinaţie spre o filosofie a fiinţei este prioritară în raport cu tendinţa existenţialistă. Totodată, Heidegger încearcă să dezvolte o altă filosofie privind fiinţa şi înţelegerea fiinţei decât cea care pare a sta la baza lui *Sein und Zeit*. Acest lucru pare complicat, înţelegerea acestui plan nefiind simplificată nici atunci când Heidegger încearcă – destul de rar – să clarifice momentul în care renunţă la punctele de vedere din *Sein und Zeit*, le interpretează sau le reia.

Un exemplu în acest sens sunt considerațiile lui Heidegger privitoare la „existenţă"[90]. O propoziţie ca „omul există" este tradusă prin „Omul este acea fiinţare a cărui fiinţă este privilegiată, în fiinţa ei, tocmai prin situarea ei fermă deschisă în starea de neascundere a ființei."[91] „Existenţa" omului este expresia modalităţii de a fi ec-static a omului, în măsura în care omul există ca Dasein[92] şi se situează întru fiinţă, în măsura în care omul este deschis pentru fiinţă. Această interpretare tendenţioasă a cuvântului „existenţă" este însoţită de o interpretare a angoasei, interpretare ce vine dinspre filosofia fiinţei.[93] Toate interpretările existenţialiste ale fenomenului angoasei sunt acum abandonate, accentuându-se asupra faptului că teama revelează fiinţa ca ceva radical diferit de toată fiinţarea. În timp ce în *Sein und Zeit* este destul de ambiguu statutul pe care îl deţine lumea revelată prin teamă, Heidegger susţine în opera târzie că lumea este identică cu starea de deschidere a fiinţei.[94] Lumea este deschiderea luminatoare a fiinţei în care se află omul prin faptul că există ca ființă-în-lume.

Această încercare de a fixa terminologic deschiderea Dasein-ului pentru fiinţă nu este nimic nou şi ar putea conduce la părerea că opera heideggeriană târzie se deosebeşte de cea timpurie doar prin faptul că a accentuat într-o mai mare măsură interpretarea Dasein-ului potrivit filosofiei fiinţei. Aceasta însă nu este adevărat, căci mai intervine ceva cu adevărat nou. Original este

– printre altele – faptul că ființei îi revine o istorie, astfel încât Heidegger poate vorbi acum de o *istorie a ființei.*

Că natura are istorie, de la amibă, maimuță și până la om, este un fapt binecunoscut. În mod asemănător, putem vorbi de *istoria lumii*, de la omul epocii de piatră la echilibrul superputerilor. Heidegger accentuează acum asupra faptului că nu doar ființarea individuală are o istorie, ci însăși ființa ființării. Această istorie a ființei este caracterizată printr-o cădere progresivă, care ar consta în faptul că ființa s-a ocultat succesiv. De la presocratici (Anaximandru și Heraclit) problema ființei a trecut din ce în ce mai mult în plan secund în favoarea preocupării pentru ființare. Istoria ființei este, așadar, *istoria uitării* progresive a ființei.[95] Deja la Platon și Aristotel poate fi constatată această cădere, în măsura în care problema ființei trece în plan secund în favoarea problemei ființării supreme. Ființa este interpretată în lumina ființării supreme, înțeleasă ca idee eternă (Platon), Unul (Plotin), monadă (Leibniz), absolut (Hegel) sau voință de putere (Nietzsche). În timp ce problema ființei vizează deschiderea unei sfere de semnificație care poate face ca diversitatea ființării să se deschidă în specificitatea sa, tradiția metafizică concepe întregul ființării pornind de la această ființare supremă. Această tendință *reducționistă* a tradiției metafizice se intensifică la Hegel, la care are loc și dizolvarea ei. Aceasta atinge punctul culminant la Nietzsche, privit ca ultimul metafizician, ultimul gânditor al Occidentului.[96] Gândirea heideggeriană poate fi privită ca o încercare de a pune din nou problema ființei, însă pornind de la istoria căderii, istorie aflată în desfășurare de la Platon încoace. Gândirea lui Heidegger nu este deci doar o nouă filosofie printre altele, ci are propria ei semnificație potrivit istoriei ființei.

Pentru a putea intui direcția vizată de discursul heideggerian privind istoria ființei și uitarea ființei este important să reținem că pentru Heidegger ființa este întotdeauna legată de înțelegerea ființei. Așa cum pentru Heidegger are sens să vorbești despre ființare doar atunci când aceasta poate fi descoperită, tot astfel are sens să vorbești despre ființă doar atunci când, printr-un acces comprehensiv la ființă, este posibil să fii deschis pentru ființă. Aici își află gândirea heideggeriană punctul culminant: limita principială a comprehensiunii noastre a ființei s-a modificat în cursul istoriei, corespunzând unei schimbări a ființei. De aceea Heidegger poate vorbi despre o istorie a ființei care este indisolubil legată de istoria gândirii. Aceasta este însă altceva decât istoria reprezentărilor și a teoremelor schimbătoare ale filosofilor.[97] Istoria pe care Heidegger încearcă să o cuprindă este identică cu înțelegerea ființei, cu schimbările în structurile generale care constituie sfera de

semnificație în interiorul căreia ființarea poate fi interpretată. În *Sein und Zeit* s-a presupus că limitele extreme (ontologice) ale sferei de semnificație ar fi pretutindeni și mereu aceleași, putând fi interpretate însă greșit de oameni. În opera heideggeriană târzie se schimbă însăși sfera de semnificație.

Faptul că această schimbare are forma uitării ființei nu este o întâmplare, deoarece uitarea ființei este o trăsătură necesară în cadrul înțelegerii ființei înseși. Aceasta, la rândul ei, este o condiție a faptului că eu pot tematiza și pot interpreta în cadrul acestei tematizări ființarea. Aceasta înseamnă: înțelegerea mea a ființei determină sfera semantică de semnificații posibile, căreia trebuie să-i fiu deschis, în cazul în care este în genere posibilă tematizarea ființării și atribuirea de semnificații. Fiecare interpretare și tematizare a ființării retrimite așadar la deschiderea înțelegerii de ființă pentru ființă. În această deschidere către ființă este important faptul că tematizez nu doar *ființarea*, ci și *ființa*. Înțelegerea ființei ca o condiție de posibilitate a oricărei tematizări (a ființării) este ea însăși o tematizare (a ființei). Dar a tematiza ființa (sfera de semnificație a oricărei interpretări posibile) înseamnă că ființa este privită ca o ființare (ca ceva ce poate fi interpretat pornind de la o sferă de semnificație). Deschiderea pentru ființă (sfera de semnificație posibilă) implică, așadar, o tendință spre starea de a fi închidere a ființei, în măsura în care ființa este considerată ca ființare ce poate fi tematizată (al cărei spectru semnificativ este fixat printr-o prealabilă sferă de semnificație). În neascunderea ce deschide ființa (sfera de semnificație posibilă) sălășluiește tendința ascunderii ființei, prin faptul că deschiderea exclude anumite posibilități de semnificație.[98] Deschiderea pură pentru ființă sub forma unei deschideri pure pentru posibilități de semnificație este imposibilă, pentru că posibilitatea pură este indeterminată. Deoarece ființa este caracterizată tocmai prin faptul că se oferă în înțelegerea ființei ca deschidere a sferei de semnificație, tendința proprie înțelegerii ființei de a exclude posibilitățile de semnificație este identică cu tendința de a distorsiona înțelegerea ființei, ceea ce Heidegger numește uitarea ființei.

Această structură dublă în înțelegerea ființei sub forma neascunderii și a ascunderii, a deschiderii față de și a uitării ființei, preia în opera heideggeriană târzie rolul pe care autenticitatea și neautenticitatea (căderea) îl jucau în *Sein und Zeit*. Și cum autenticitatea și neautenticitatea sunt corelate în opera timpurie cu a-fi-în-adevăr și a-fi-în-neadevăr, tot astfel, conexiunea potrivit istoriei ființei dintre neascundere și ascundere este cuprinsă, în opera târzie, prin sintagma istoria adevărului ființei. Această structură dublă apare în momente centrale ale gândirii heideggeriene cu diferite nume.

Întâlnim distincții precum cele dintre ieșirea din ascundere și ascundere, lume, adică sferă de semnificații deschisă, și pământ, adică sferă de semnificații închisă.[99] (În cazul din urmă, sfera de semnificații „degenerează" într-o ființare, care trebuie să-și extragă semnificația din alta). Acest lucru devine problema centrală la Heidegger. Dacă se poate însă vorbi aici de o continuare consecventă a începutului ontologic din *Sein und Zeit* sau dacă Heidegger, tocmai prin discursul său privind istoria ființei și uitarea ființei, introduce un relativism care rupe orice legătură cu temeiurile metodice ale ontologiei[100] este întrebarea fundamentală pe care filosofia târzie heideggeriană o lasă drept moștenire urmașilor și interpreților.

Scrierile lui Heidegger

Gesamtausgabe. Band 1 ș. u. Frankfurt/M. 1975 ș. u. (Ediția de opere complete a lui Heidegger este împărțită în patru părți. Vol. 1-16: reeditare, prelucrare și extindere parțială a operelor lui Heidegger publicate între 1914 și 1970; Vol. 17-55: Cursurile lui Heidegger de la Marburg [1923-28] și Freiburg [1928-44], editate pe baza propriilor sale manuscrise și a însemnărilor luate de participanții la curs; Bd. 56 ș.u.: primele cursuri ținute la Freiburg și (începând cu vol. 64), lucrări care nu au fost încă publicate, dar există ca manuscris și au fost destinate, după moartea lui Heidegger [1976] publicării. În sfârșit, cea de-a patra și ultimă parte va conține note și trimiteri. După dorința lui Heidegger, nu e vorba de o ediție critică, ci mai degrabă de un soi de testament spiritual (= *Gesamt*).

Sein und Zeit. Halle a. d. S. 1927 (= *Gesamt 2*, Frankfurt/M. 1977), cit. după Niemeyer Ausgabe, Tübingen 1972 (= *SZ*).

Holzwege (1935-46). Frankfurt/M. 1950 (= *Gesamt 5*, Frankfurt/M. 1977).

Wegmarken (1929-62). Frankfurt/M. 1967 (= *Gesamt 9*, Frankfurt/M. 1976). Aici sunt cuprinse lucrările „Was ist Metaphysik?", „Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'" și „Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'".

Bibliografii

Franzen, W.: Martin Heidegger. Stuttgart 1976 (= Sammlung Metzler Band 141).

Feick, H: Index zu Heideggers „Sein und Zeit". Tübingen [2] 1968.

Sass, H.-M.: Heidegger-Bibliographie. Meisenheim a. G. 1968.

–: Materialien zur Heidegger Bibliographie 1917-1972. Meisenheim a. G. 1975.

–: Martin Heidegger: Bibliography and Glossary. Ohio 1982.

Literatură secundară

Adorno, Th. W.: Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt/M. 1964.

Altwegg, J. (Hg.): Die Heidegger-Kontroverse. Frankfurt/M. 1988.

Biemel, W.: Martin Heidegger. Reinbek 1973, 1989.

Birault, H.: Heidegger et l'experience de la pensée. Paris 1978.
Blust, F.-K.: Selbstheit und Zeitlichkeit. Würzburg 1987.
Bretschneider, W.: Sein und Wahrheit. Meisenheim a. G. 1965.
Ebeling, Hans: Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie. Reinbek 1991.
Farias, V.: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1989.
Figal, G.: Martin Heidegger-Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt/M. 1988.
Fresco, M. F. (Hg.): Heideggers These vom Ende der Philosophie: Verhandlungen des Leidener Heidegger-Smposiums April 1974. Bonn 1989.
Gadamer, H.-G.: Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen 1983.
Gethmann-Siefert, A. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt/M. 1988.
Haeffner, G.: Heideggers Begriff der Metaphysik. München 1974.
Heidegger, Martin: Innen- und Außenansichten. Hg. vom Forum für Philosophie in Badhomburg. Frankfurt/M.1989.
Herrmann, F.-W. von: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1964.
–: Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit». Frankfurt/M. 1974. 2., stark erweiterte Auflage 1985.
–: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom «Sein und Zeit». Band I. Frankfurt/M. 1987
Huch, K. J.: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie. Frankfurt/M. 1967.
Klostermann, W. (Hg.): Durchblicke. Festschrift: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt/M. 1970.
Köchler, H.: Skepsis und Gesellschaftkritik in Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1978.
Löwith, K.: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M. 1953; Göttingen 1960 (2., erweiterte Auflage).
Lübcke, P.: Die Zweideutigkeit der «Daseins-Formel» beim jüngen Heidegger. In: Danish Yearbook of Philosophy, Band 18. Kopenhagen 1981, 97-124.
Müller, M.: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg [3] 1964.
Neske, G. (Hg.): Antwort: Martin Heidegger im Gespräch. Pfüllingen 1988.
Ott, H.: Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988.
Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfüllingen 1963, [2] 1983.
–: (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln/Berlin 1969.
–: Philosphie und Politik bei Heidegger. Freiburg/München 1972, [2] 1974.
–: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg/München 1983.
Prauss, G.: Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit». Freiburg/München 1977.
Regvald, R.: Heidegger et le problème du néant. Phaenomenologica 101. Dordrecht/Boston/Lancaster 1987.

Rosales, A.: Transzendenz und Differenz. Phaenomenologica 33. Den Haag 1970.
Ryle, G.: «Sein und Zeit» in: Mind, Band 38. London 1929, 355-370.
Schaeffler, R.: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Teologie. Darmstadt 1978.
Schönleben, E.: Wahrheit und Existenz. Würzburg 1987.
Schürmann, R.: Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir. Paris 1982.
Schwan, A.: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln/Obladen 1965, [2] 1989.
Skowron, M.: Nietzsche und Heidegger: Das Problem der Metaphysik. Frankfurt/ Bern/New York/Paris 1987.
Steiner, G.: Martin Heidegger: Eine Einführung. München/Wien 1989.
Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin/ New York [2] 1977.
Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967.
Wisser, R. (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken: Symposium im 10. Todesjahr. Freiburg/München 1987.

Note

1 Gadamer, H.-G.: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977, 215.
2 Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976, 87 et sq. (1963).
3 Heidegger, *SZ*, 39 et sq.
4 Cassirer und Heidegger in Davos. In: Nachlese zu Heidegger. Hg. von G. Schneeberger. Bern 1962, 7 – Farias, V.: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1983. Cf. Die Besprechung der frz. Ausgabe («Heidegger et le nazisme»), in DER SPIEGEL, 23. 11. 1987, 41. Jg., Nr. 48, 212-220.
5 Heidegger, Wegmarken, 159 (1946).
6 Heidegger, *SZ*, 28.
7 Heidegger, *SZ*, 34.
8 Heidegger, *Gesamt* 20, 152 (1925).
9 Heidegger, *SZ*, 42; cf. SZ, 117, 223, 318 și 323.
10 Cf. Heidegger, *Gesamt* 24, 35-107, mai ales 51 (1927); Wegmarken, 273-307 (1962).
11 Cf. Lübcke 1981, 99 et sqq.
12 Lübcke 1981, Hinweise 99 et sqq.
13 Heidegger, *SZ*, 47.
14 Compară cu Brief Heideggers an Edmund Husserl vom 22. 10. 1927. În: Husserliana 9. Den Haag 1962, 602.
15 Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 7 1982, 90 et sq. (1953/54); Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976, 87 (1963).
16 Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 4., erweiterte Aufl. Frankfurt/M. 1973, 217 (1929); cf. Gesamt 24, 106 și 109 (1927).

17 Kern, I.: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964, 189.
18 Heidegger, *Gesamt* 20, 159 (1925); cf. Auch Biemel, W.: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. În: Tijdschrift voor Philosophie 12. Den Haag 1950, 246-280 (vezi mai ales partea finală).
19 Heidegger, *SZ*, 13, 17 şi 41.
20 Husserl, cit. în I. Kern: Husserl und Kant. Phaenomenologica 16. Den Haag 1964, 76.
21 Conform unor relatări orale.
22 Heidegger, *Gesamt* 20, Paragr. 5 (1925); *Gesamt* 21, 94 (1925/26); *Gesamt* 24, 80f (1927); *Wegmarken*, 31 (1929).
23 Heidegger, *Gesamt* 24, 90 şi 446 (1927).
24 Heidegger, *SZ*, 59 şi 208; *Gesamt* 24, 87 (1927).
25 Heidegger, *Gesamt* 21, 184 (1925/26); cf. *Gesamt* 24, 84 (1927).
26 Heidegger, SZ, 85; *Gesamt* 21, 66 şi 98 et sq. (1925/26).
27 Heidegger, *Gesamt* 24, 99 (1927).
28 Heidegger, *Gesamt* 24, 89 et sq., 230, 418 şi 423 (1927); *Wegmarken*, 31 (1929).
29 Heidegger, Gesamt 24, 22, 102, 106, 109 şi 170 (1927); *Wegmarken*, 30 (1929).
30 Heidegger, *SZ*, 7.
31 Heidegger, *SZ*, 68.
32 Heidegger, *SZ*, 67.
33 Heidegger, *Gesamt* 21, 104 (1925/26) şi *Gesamt* 24, 96 (1927).
34 Heidegger, *SZ*, 69.
35 Heidegger, *SZ*, 68.
36 Heidegger, *Gesamt* 24, 414 (1927).
37 Heidegger, *SZ*, 68.
38 Heidegger, *SZ*, 69.
39 Heidegger, *SZ*, 80 et sq.
40 Heidegger, *Gesamt* 24, 414 (1927); cf. SZ, 66 şi 88 cât şi *Gesamt* 24, 232 (1927).
41 Cf. Heidegger, *SZ*, 71, 103 şi 412.
42 Heidegger, *SZ*, 69, 74 et sqq., 87 et sq. şi 354.; *Gesamt* 20, 50 et sqq. (1925).
43 Heidegger, *SZ*, 69 et sqq.
44 Heidegger, *SZ*, 61 et sq.
45 Heidegger, *SZ*, 318; *Gesamt* 24, 96 (1927).
46 Heidegger, *SZ*, 87 şi 147; *Gesamt* 20, 274 (1925); *Gesamt* 24, 235 şi 419 et sq. (1927). Cf. Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Band 7. Leipzig/Berlin 1927, 238 et sq. (1907/10).
47 Heidegger, SZ, 64 et sq.
48 Pentru mai multe detalii v. vol. II din „Filosofia în secolul XX" (Hügli & Lübke).
49 Heidegger, *SZ*, 84.
50 Cf. Heidegger, *SZ*, 145, 355 şi 368 et sq.

51 Heidegger, *SZ*, 68.
52 Heidegger, *SZ*, 53; *Gesamt* 20, 210 (1925); *Gesamt* 24, 234 (1927).
53 Cf. von Herrmann 1964, 203; Tugendhat 1967, 272-277.
54 Heidegger, *SZ*, 54.
55 Z. B. Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963, 112 et sq.; Gadamer, H.-G.: Die phänomenologische Bewegung. În: Kleine Schriften III. Tübingen 1972, 171.
56 Cf. Von Herrmann 1985, 63 et sq.
57 Cf. Heidegger, *Gesamt* 20, 264 (1925).
58 Heidegger, *SZ*, Paragr. 29 şi 31.
59 Heidegger, *SZ*, 135.
60 Heidegger, *SZ*, 145.
61 Heidegger, *SZ*, 192.
62 Heidegger, *SZ*, 137; *Gesamt* 24, 395 et sq. (1927).
63 Heidegger, *SZ*, 140 et sq.
64 Heidegger, *SZ*, 148.
65 Heidegger, *SZ*, 184-191.
66 Cf. Soren Kierkegaard: Der Begriff Angst. Düsseldorf 1952.
67 Heidegger, *SZ*, 186.
68 Heidegger, *SZ*, 188. Cf. S. Kierkegaard: Der Begriff Angst.
69 Heidegger, *SZ*, 187.
70 Heidegger, *SZ*, 250, 263 et. sq., 284, 325 et. sq., 343 şi 382 et sqq.; *Gesamt* 24, 391 şi 406 (1927).
71 Heidegger, Wegmarken, 12 (1929).
72 Heidegger, Wegmarken, 5 (1929).
73 Heidegger, Wegmarken, 8 et sq. (1929).
74 Heidegger, Wegmarken, 17 (1929).
75 Cf. Tugendhat, E.: Die sprachanalytische Kritik der Ontologie. În: Das Problem der Sprache. Hg. von H.-G. Gadamer. München 1967, 483-493; Gethmann 1974, 63 şi 348 ş.a.m.d.
76 Heidegger, *SZ*, 218 et sq.
77 Heidegger, *Gesamt* 21, 164 (1925/26).
78 Heidegger, *SZ*, 218.
79 Heidegger, *SZ*, 220 et sq.
80 Heidegger, *SZ*, 221f.
81 Heidegger, *SZ*, 42 et sq.
82 Heidegger, *SZ*, 175 et sqq.
83 Heidegger, *SZ*, 221 et sq.
84 Vezi, de exemplu, observaţiile la termenul „Verfallen" în: Heidegger, SZ, 175; şi în: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 4., erw. Auflage. Frankfurt/M. 1973, 229 (1929).
85 Heidegger, *SZ*, 44.

86 Heidegger, *SZ*, 65.
87 Heidegger, *SZ*, Paragr. 27.
88 Gegner sind z. B.: von Herrmann 1964, 158 et sqq.; von Herrmann 1985, 37 şi 83 et sqq.; Tugendhat 1967, 315.
89 Cf. Lübcke 1981.
90 Heidegger, Wegmarken, 203 et sq. (1949).
91 Heidegger, Wegmarken, 204 (1949).
92 Heidegger, Wegmarken, 155 et sqq. (1947).
93 Heidegger, Wegmarken, 102 et sq. (1943).
94 Heidegger, Wegmarken, 180 (1947).
95 Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1976, 56.
96 Heidegger, Was heibt Denken? Tübingen 1954, 61.
97 Heidegger, Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957, 147.
98 Heidegger, Wegmarken, 199 et sq. (1949).
99 Heidegger, Holzwege, 43 et sq. (1936).
100 Compară cu critica din Gethmann 1974, 317-334.

Poul Lübcke

Hans-Georg Gadamer: Adevăr și metodă

Limba și cercul hermeneutic

Hans-Georg Gadamer, născut în 1900, a făcut parte din acel grup al studenților Facultății de Filosofie din anii '20, pentru care cunoștința cu Heidegger a lăsat o puternică amprentă asupra întregii lor vieți. Încă înainte de numirea lui Heidegger la Marburg în 1923, Gadamer scrisese o dizertație despre Platon. Alegerea unei teme de dizertație din domeniul filosofiei nu a venit ca urmare firească a preocupărilor sale anterioare, în măsura în care încă din primii ani de studenție începuse să se preocupe în mod sistematic de istoria artei. Faptul că s-a decis în final pentru filosofie a fost urmarea unui lung șir de întâmplări. Iar în acest context, influența lui Heidegger nu a fost deloc întâmplătoare. Interesul lui Gadamer pentru dimensiunea istorică și sistematică a filosofiei a fost, fără îndoială, trezit de abilitatea lui Heidegger de a filosofa pe fundalul unui dialog critic cu tradiția (Platon, Aristotel, Augustin, Luther)[1]. Spre deosebire de Husserl, el respinge concepția potrivit căreia filosofia ar putea să abordeze problemele sale fără un studiu istoric prealabil al tradiției. Interpretarea tradiției istorice nu este pur și simplu o activitate ce ține de istoria filosofiei, ca disciplină separată de filosofia sistematică, ci, dimpotrivă, raportarea la tradiție este o parte constitutivă a filosofiei, o atitudine fundamentală, așa cum o exprimă Gadamer în opera sa fundamentală *Wahrheit und Methode* (Adevăr și metodă) (1960).

Gadamer își înțelege propria gândire ca o continuare a filosofiei hermeneutice așa cum apare în opera heideggeriană timpurie, legată, la rândul ei, de tradiția hermeneutică reprezentată de Schleiermacher și Dilthey. În hermeneutica de dinaintea lui Schleiermacher, Biblia, precum și operele antichității grecești și romane, ocupau un rol central, deoarece acestea erau

privite ca texte privilegiate, ce dețineau o relație privilegiată cu *adevărul*. Se asuma tacit faptul că o interpretare de text nu exprimă doar ceva privitor la textul respectiv, ci și privitor la ceea ce este cu adevărat divinitatea, respectiv existența umană. Prin intermediul interpretării Bibliei din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și, mai ales, prin cea întreprinsă de Schleiermacher în prima jumătate a secolului al XIX-lea, hermeneutica a fost „desprinsă" de legătura ei inițială cu teologia și lingvistica și s-a dezvoltat ca teorie generală despre înțelegerea unui text, unui om sau unui eveniment istoric. Lărgirea domeniului hermeneuticii a avut drept consecință faptul că aceasta și-a pierdut relația privilegiată cu anumite texte și în special cea cu adevărul. De aceea, întrebarea privind adevărul sau neadevărul a ajuns în plan secund. După Schleiermacher hermeneutica nu mai poate fi concepută pornind de la *conținutul* antic sau creștin al textelor interpretate, ci pornind de la *modalitatea* particulară de abordare a textelor, care nu sunt inteligibile în mod nemijlocit sau care conțin posibilitatea înțelegerii greșite.[2] Sarcina hermeneuticii nu mai este deci aceea de a ne aduce mai aproape adevărul despre Dumnezeu și om, învățându-ne cum să citim biblia și operele tradiției antice. Dimpotrivă, ea trebuie să dezvolte *metodele* cu ajutorul cărora putem evita înțelegerea greșită a unui text, a unui discurs al unei alte persoane sau a unui eveniment istoric. Pentru aceasta trebuie, potrivit lui Schleiermacher, să pătrundem „în spatele" textului, la acel „tu" care a creat textul. Aceasta înseamnă că, pe lângă accesul filologic, avem nevoie deopotrivă de cel *psihologic*.[3] Cu ajutorul unei interpretări psihologizante a textului trebuie să ne transpunem în dispoziția psihică a autorului străin nouă și abia pornind de aici să „reproducem" textul.

Cu aceasta, Schleiermacher a introdus un nou concept de text. Textul nu mai este, înainte de toate, mijlocirea unei doctrine adevărate despre Dumnezeu și om, ci o expresie a vieții, un produs psihologic. Prin urmare, un text poate fi efectiv înțeles abia atunci când el este înțeles ca o componentă a unei biografii, a unui întreg proces formativ al unei personalități. Aceasta ne permite să înțelegem un autor mai bine decât acesta s-a înțeles pe sine, deoarece noi putem înțelege scrierile sale în legătură cu întregul operei sale, ba chiar cu întreaga sa viață și epocă în care a trăit, în timp ce autorului îi lipsește această viziune generală, deoarece el se situează chiar în mijlocul vieții sale.[4] Schleiermacher generalizează acest principiu hermeneutic fundamental potrivit căruia întregul trebuie înțeles pornind de la părțile constitutive, iar acestea, la rândul lor, pornind de la întreg.[5] Ceea ce este important nu este doar înțelegerea întregului unui text pornind de la părțile sale constitutive și invers, ci, dincolo de acestea, punerea în relație a operei

împreună cu părțile sale constitutive cu viața autorului, care trebuie înțeleasă, la rândul ei, pornind de la perioadele separate ale vieții sale și invers. Dilthey preia această versiune psihologizantă a *cercului hermeneutic* punând psihicul și biografia individului într-o conexiune istorică.[6]

Gadamer preia conceptul de hermeneutică eliberat de legătura lui cu teologia și filologia clasică, adică așa cum apare la Schleiermacher și Dilthey. În același timp, asemeni lui Husserl și lui Heidegger, el respinge acea înțelegere a textului ca simplă manifestare a unei vieți personale. În mod evident, un text poate fi expresia unei stări psihologice, a unei biografii individuale sau a unei situații istorice, dar el este, în același timp, mai mult decât un simplu fenomen de expresie.[7] Textul conține întotdeauna mai mult, în măsura în care el ridică pretenția de a spune ceva adevărat despre obiectul despre care vorbește. Atât în exprimarea scrisă, cât și în cea orală, limba nu este doar expresie a vieții. În discurs se asertează ceva, iar această *asertare* nu poate fi redusă doar la o simplă expresie a vieții psihice. A înțelege rostitul înseamnă a înțelege asertarea împreună cu pretenția ei de adevăr. Înțelegem sau acceptăm ca de la sine înțeles ceea ce spune sau scrie celălalt. Forma inițială a înțelegerii este acordul (*Einverständnis*).[8] Dacă, de exemplu, întreb un trecător cât este ceasul și acesta îmi răspunde că este unu și douăzeci, prima mea reacție nu este de a pune la îndoială acest răspuns, ci eu înțeleg și accept, mă bazez pe ceea ce îmi spune celălalt. În același mod citesc un text având încrederea că ceea ce el comunică conține ceva adevărat. A înțelege un text străin înseamnă a înțelege ceva ce ridică pretenția unui adevăr posibil, adevăr care trebuie luat în serios ca atare.[9] În raportarea cotidiană la semenii noștri plecăm, de asemenea, de la presupoziția că ei spun adevărul. Abia atunci când acest acord natural dintre oameni este distrus intervine hermeneutica. Dacă, de exemplu, cineva spune că este prânz, deși este deja întuneric, pot să mă îndoiesc de răspunsul său și ma gândesc la ce anume a vrut să spună el de fapt. Dar chiar și atunci încerc să întrevăd un sens în ceea ce a fost rostit, în măsura în care consider răspunsul drept glumă. Abia atunci când toate posibilitățile de a înțelege un partener de dialog (sau un text) au fost epuizate, încerc să pătrund „în spatele" textului sau a ceea ce a fost rostit și să analizez relația dintre psihicul și manifestările individuale ale celuilalt. În timp ce Schleiermacher și Dilthey iau ca presupoziție a oricărei înțelegeri analiza vieții psihice a celuilalt (de exemplu a autorului), la Gadamer este vorba doar de un caz-limită, în care înțelegerea elementară dintre oameni nu mai are loc.

În contrast cu Schleiermacher și Dilthey, Gadamer contestă faptul că înțelegerea ar consta într-o „reconstrucție" a psihicului străin de mine prin „transpunerea" într-o conștiință străină. Dacă vrem să înțelegem un text, nu încercăm să ne transpunem în viața sufletească a autorului. Dacă ar avea în genere sens să vorbim de o „transpunere în ceva", atunci ar fi legitim doar cazul transpunerii în *modul de a gândi* al autorului referitor la problema în discuție[10], în măsura în care ne deschidem față de lucrul însuși și dăm credit pretenției lui de adevăr[11]. Dacă însă înțelegem un text corect doar atunci când ne transpunem în el și admitem pretenția sa de adevăr, atunci nu ne putem raporta „neutral" la el. Nu înțelegem niciodată un text ca text dacă îl reducem la simplul „izvor", la „tradiție" sau la un act de „comunicare" despre ceva ce a avut loc; un text nu este doar un izvor cu ajutorul căruia putem reconstrui biografia psihică a unei alte vieți omenești. Un text este în primul rând o asertare, care poate fi înțeleasă doar atunci când luăm în serios pretenția ei de adevăr referitor la obiectul ei („lucrul" ei). Un text poate fi însă adevărat doar atunci când formează o „unitate perfectă", adică atunci când nu există nici o contradicție între părțile individuale și întreg.[12] Modul nostru de a interpreta un text este condus de o anticipare a perfecțiunii, în care această anticipare este o parte a *preînțelegerii*, condiție a faptului că putem înțelege în genere un text. Anticiparea perfecțiunii preînțelegerii este un permanent însoțitor al vieții noastre. Prin aceasta eliminăm acele modalități de lectură care fac ca textul să apară contradictoriu, implauzibil sau pur și simplu fals. În loc de aceasta încercăm să interpretăm textul astfel încât acesta să satisfacă tot mai bine năzuința noastră (presupusă tacit de preînțelegere) de înțelegere a unui text perfect, clarificând chestiunea respectivă în mod complet.

Cu teza sa privitoare la anticiparea perfecțiunii preînțelegerii, Gadamer deschide drumul către un nou concept de *cerc hermeneutic*. Toți hermeneuții înainte de Heidegger și Gadamer sunt de părere că acest cerc se înscrie cumva „în" obiect, fie că e vorba de un text, de viața autorului sau de istorie. Întregul despre care se vorbește se găsește „în" obiect, iar raportul dintre parte constitutivă și întreg este un raport între parte constitutivă și întreg „în" obiect. Exemple ale unei astfel de relații sunt relațiile dintre un enunț și un text ca întreg, între text și alte texte, între text ca expresie a unei situații de viață și operă ca întreg sau între textul singular și istoria universală. Raportul reciproc de condiționare – „raportul circular" – dintre parte constitutivă și întreg se află „în" obiect, independent de înțelegerea noastră a acestui raport. Înțelegerea noastră este, potrivit lui Heidegger și Gadamer, o parte condiționantă a acestui cerc. Pentru a putea în genere

înțelege un text, trebuie să proiectăm, printr-o preînțelegere, un întreg semantic pe fundalul căruia putem judeca textul. Acest întreg semantic, care s-a aflat dinainte „în" textul însuși, corespunde anticipației perfecțiunii preînțelegerii. Numai pe baza acestei anticipații a unui întreg semantic putem veni în întâmpinarea textului și îl putem interpreta în lumina idealului de text perfect. Preînțelegerea interpretului este acum o parte constitutivă a cercului hermeneutic. Acesta este raportul reciproc de condiționare între ceea ce textul enunță și întregul semantic, pornind de la care interpretul judecă și interpretează textul.

Gadamer pleacă, asemeni lui Heidegger, de la faptul că omul este Dasein, în măsura în care interpretează (sau „descoperă") ființarea pornind de la o înțelegere a ființării care determină orizontul în interiorul căruia putem întâlni ființarea. Omul se află într-o lume (un orizont semantic) pe temeiul căreia se înțelege pe sine, în măsura în care interpretează ființarea pe care o întâlnește. A te orienta în lume, a face diferența dintre sens și nonsens este desigur o condiție pentru formarea unei opinii cu privire la ființare. Deoarece orice experiență a ființării ia forma unei interpretări prin care putem aserta o anume opinie privitor la ființare, putem spune că orice experiență a ființării este determinată lingvistic. Limba este mediul universal în cadrul căruia se împlinește înțelegerea.[13] De aceea, faptul că omul are o limbă nu este o caracteristică neesențială, întâmplătoare a omului, ci este o expresie a faptului că omul se găsește într-o *lume*[14]. Omul se orientează în aceasta pentru că este capabil, prin intermediul limbii și pe temeiul unei deschideri față de lume (orizontul semantic), să enunțe ceva despre ființare.

Caracterul lingvistic al lumii nu constituie însă obiectul de studiu al limbii.[15] Orice obiectualizare presupune, dimpotrivă, că avem de-a face cu o ființare care este interpretată în interiorul orizontului lingvistic mundan. Dacă ne mișcăm în cadrul acestui orizont mundan determinat de limbă, adică în orizontul semantic exprimat în limbă, interpretările noastre despre ființare pot lua forma unei comunicări orale sau a unui text scris. Un astfel de text nu este doar expresia vieții psihice a autorului sau manifestarea diverselor curente spirituale dintr-o perioadă istorică determinată. Dincolo de acestea, un text este un fenomen lingvistic care asertează ceva, în măsura în care are pretenția de rosti adevărul despre lucrul respectiv. O condiție a adevărului unui text este ca acesta să abordeze lucrul despre care vorbește pornind de la întregul semantic care permite aspectelor individuale să se exprime fără a le falsifica. Important este acum ca întregul semantic să descrie un orizont semantic al înțelegerii, o lume care oferă cadrul în interiorul

căruia ființarea poate fi chestionată, iar textul poate da un răspuns. Textul asertează ceva despre ființare în măsura în care răspunde la întrebări ce se ridică pornind de la un orizont semantic în interiorul căruia se mișcă textul însuși. Întregul semantic al unui text indică direcția posibilelor întrebări.[16] Textul perfect este acela care, în cadrul orizontului semantic, ridică o serie de întrebări în mod tacit și, totodată, dă răspunsul corect la acestea. Atunci când interpretăm un text, suntem deschiși față de întregul semantic (orizontul semantic) în care acesta se mișcă. În preînțelegerea noastră avem un etalon pentru textul perfect, pe baza căruia apreciem textul așa cum se prezintă acesta în interpretarea noastră. Nu trebuie să fim de acord cu textul pentru a înțelege ce afirmă; dar trebuie să luăm în serios pretenția de adevăr a textului. Acest lucru îl facem atunci când punem întrebările specifice textului, discutând răspunsurile la acestea pe baza universului euristic al posibilităților pe care textul și universul de posibilități al semnificațiilor îl dezvăluie.

A înțelege un text înseamnă a-l înțelege ca răspuns la o serie de întrebări. Înțelegerea unei întrebări solicită punerea întrebării.[17] Atunci când întrebăm, ne mișcăm în interiorul unei sfere interogative și, prin aceasta, într-un univers de posibilități al semnificațiilor, care stabilește limitele pentru ceea ce poate fi chestionat cu sens și la care se poate răspunde cu sens. Aceste limite definesc scopul atingerii adevărului perfect al lucrului în cauză. În preînțelegerea noastră am anticipat această perfecțiune; pentru că noi suntem deschiși față de universul de posibilități al semnificațiilor, care definește și determină spectrul întrebărilor posibile și imposibile, întrebările justificate și răspunsurile corecte, pe scurt: el caracterizează ce este un răspuns perfect, și prin aceasta, ce caracterizează un text perfect.

Tradiția și travaliul istoriei

Atâta vreme cât citesc doar texte din epoca mea și din universul propriu, autorul și cu mine ne aflăm îndeobște în același univers al ideilor și punem aceleași întrebări, respectiv dăm în mare aceleași răspunsuri. Mă aflu în aceeași lume ca autorul. În cadrul anticipării completitudinii preînțelegerii mele, mă situez în cadrul aceluiași spectru semantic și în același spațiu euristic cu autorul. Aceasta se exprimă prin faptul că preînțelegerea mea a textului îmi permite să interpretez textul într-o manieră lipsită de constrângere. Dacă mă îndrept însă spre alte texte din alte culturi sau dintr-un trecut îndepărtat, atunci situația se schimbă. Textul opune o rezistență necunoscută până acum.

Această rezistență generează *experiența hermeneutică* propriu-zisă – o experiență pe care încep să o bănuiesc deja în timpul lecturii unor texte contemporane sau din universul meu, dar care se va manifesta din plin abia atunci când mă îndrept spre texte care-mi sunt îndepărtate atât din punct de vedere cultural, cât și istoric.

Un text vechi, de exemplu tragedia Oedip a lui Sofocle, are o dublă semnificație. Pe de o parte, este mărturia unei moșteniri a trecutului. Pe de altă parte, nu este vorba doar de un lucru care există de multă vreme, ci de un text care se adresează cuiva, bunăoară mie. Textul mi se adresează: el este expresia unei comunicări pornind de la un Tu spre mine. Un text vechi are aceeași funcție ca și unul contemporan. El încearcă să enunțe ceva și să se facă auzit. Astfel, pentru un text al tradiției este valabil același lucru ca și pentru toate celelalte texte: eu înțeleg textul doar atunci când sunt deschis față de el, când sunt gata să aud ce are de spus.[18] Nu este suficient să reconstruiești pe cel căruia textul i se adresa la momentul respectiv, ci este întotdeauna necesar să încerci să înțelegi un text ca și cum ți-ar fi adresat ție.[19] Pentru un text vechi este valabil același lucru ca și pentru textele contemporane: pot înțelege textul vechi doar atunci când îl înțeleg ca răspuns la o întrebare; îl înțeleg însă ca răspuns la o întrebare doar atunci când eu însumi pun întrebarea respectivă. De aceea, eu trebuie să mă cufund în sfera euristică a textului pentru a înțelege ce spune acesta. Dacă doresc să-mi însușesc *Oedip rege* de Sofocle, trebuie să-mi pun întrebări privitoare la destin și vinovăție. Nu e de nici un folos să consider textul ca parte a unui eveniment istoric încheiat, care poate fi tratat ca un obiect pe care îl am în față. Textul transmis prin tradiție este o parte a unei istorii în care mă aflu eu însumi. Ceea ce spune textul mă privește și pe mine. Dacă vreau să înțeleg textul trebuie să-l las să mi se adreseze, să mă las prins în problematica lui, adică în orizontul de semnificații pornind de la care textul pune întrebări și le răspunde.

Aici se naște problema propriu-zisă. În cadrul experienței hermeneutice pășim în *istoricitatea* proprie nouă, prin aceea că întreținem o relație cu istoricitatea textului transmis. Textul vorbește din interiorul propriului orizont de semnificații, prejudecăți și întrebări, și același lucru îl facem și noi. Prin experiența hermeneutică, textul și orizontul nostru (universul de posibilități al semnificațiilor, domeniul euristic, lumea) sunt puse în relație reciprocă. Această relație aduce textul în orizontul nostru și noi putem să ne raportăm la întrebările puse de el. Abia această relație face cu putință ca eu să-mi pun întrebările proprii textului și să pot înțelege răspunsurile lui ca sens al textului.

Gadamer vorbește aici de o „fuziune... a unor orizonturi despre care se crede că există independent”[20]. Eu dobândesc prin această *fuziune a orizonturilor* (*Horizontverschmelzung*) un orizont comun cu textul (și reciproc) – și totodată recunosc textul în alteritatea sa.[21] Tocmai acest lucru este partea interesantă a experienței hermeneutice.

Riguros vorbind, nu există decât un singur orizont – la fel cum la Heidegger nu există decât o singură lume, o singură ființă. Acest orizont (universul de posibilități al semnificațiilor, domeniul euristic, lumea) este „dat” doar pentru om. Orizontul este inclus prin aceasta în acea istoricitate căreia îi aparțin oamenii; el se manifestă doar în cadrul survenirii istorice principial neîncheiate. Stadiile mai timpurii ale acestui eveniment trebuie deci să apară mai întâi drept ceva străin, cu care ne putem pune abia mai târziu în relație prin experiența hermeneutică. Rezultatul experienței hermeneutice este o fuziune de orizonturi care dă naștere la o nouă modalitate de a pune problema, modalitate care nu este identică nici cu orizontul problematic în care s-a situat Sofocle, nici cu cel în care m-am situat eu atunci când am luat prima dată contact cu tragedia *Oedip*. Este vorba aici despre o nouă problematică care s-a născut prin faptul că atât orizontul lui Sofocle, cât și al meu au fost depășite. Întâlnirea cu alteritatea mi-a oferit o experiență mai profundă. Cu cât problematica respectivă este mai departe de mine, cu atât mai mult trebuie ca orizontul meu să se schimbe, pentru ca experiența hermeneutică a fuziunii orizonturilor să fie posibilă.

Prima condiție pentru înțelegerea unui text străin mie este să se întâmple ceva cu mine. Ce se va întâmpla depinde de felul întâlnirii pe care n-o pot determina singur. Eu nu sunt stăpân pe modul de fuziune al orizonturilor, altfel aș putea să mă transpun dincolo de evenimentul istoric în care mă aflu. Dar orice încercare de a te ridica prin propriile strădanii deasupra și de a privi procesul istoric „din afară” este, la rândul său, o nouă modalitate a istoricității. Noi nu putem niciodată păși afară din istorie, deoarece fiecare interpretare se află într-un orizont determinat istoric. Dacă încerc să-mi întorc privirea spre orizontul propriu pentru a-l interpreta, ca și cum ar fi un obiect ca oricare altul, atunci îmi scapă faptul că și eu mă aflu într-un orizont nou, schimbat. Adevărul privitor la lumea noastră nu poate fi nici cuprins și nici ilustrat limpede, ci este presupus în întregul proces al înțelegerii și al interpretării ființării. „Ca ființe înțelegătoare, noi suntem incluși într-o istorie a adevărului și, pentru a spune astfel, ajungem întotdeauna prea târziu atunci când vrem să știm ce trebuie să credem.”[22] Numai prin întâlnirea cu ceea ce este străin – sub forma unui text dintr-un trecut îndepărtat, de exemplu –

ajung să experimentez faptul că orizontul meu este prea strâmt. Sunt obligat să dejoc prejudecățile față de textul străin și să pun întrebări noi. Prin aceasta depășesc cadrul înțelegerii mele anterioare. Totodată, prin această depășire îmi este posibil să mă întâlnesc cu textul străin care, tocmai prin alteritatea sa, îmi relevă propria particularitate.

Prin fuziunea orizonturilor[23] se naște o problematică care conferă sens propriilor noastre concepte: putem utiliza aceste concepte în interpretarea textelor, deoarece considerăm textul ca răspuns la o serie de întrebări pe care noi înșine le înțelegem ca întrebări adevărate. Fuziunea orizonturilor este presupusă în orice interpretare – chiar și în cea mai banală interpretare cotidiană a enunțurilor vecinului meu. În situațiile cotidiene însă nu observăm aceste orizonturi, deoarece nici fuziunea orizonturilor nu este de obicei remarcată, în timp ce însușirea unui text dintr-o cultură și un trecut îndepărtat ne solicită un efort remarcabil. Fuziunea orizonturilor este, așadar, condiția de posibilitate a interpretării unui text și a discuției cu alți oameni. Astfel de condiții de posibilitate care în principiu nu pot fi cuantificate metodologic, dar care se află deja în interiorul oricărei experiențe și metodologii se numesc în mod tradițional premise *transcendentale* ale înțelegerii noastre. În acest sens, lucrarea lui Gadamer *Adevăr și metodă* este o încercare de a revela condițiile transcendentale de posibilitate ale înțelegerii, în special de înțelegere a unui text. Accentul cade în titlu pe cuvântul *adevăr*, deoarece Gadamer dorește în primul rând să atragă atenția asupra survenirii adevărului, survenire la care înțelegerea noastră participă cu o necesitate transcendentală. Al doilea concept din titlu, *metodă*, se vrea a fi mai mult ironic. Gadamer nu vrea să dezvolte o teorie a metodei cu ajutorul căreia să putem întreprinde o interpretare „mai corectă", ci să atragă atenția asupra elementelor transcendentale, care sunt anticipate în oricare interpretare, indiferent că ne place sau nu.

Acest punct a dus la o discuție polemică între italianul Emilio Betti (n.1890) și Gadamer[24]. Betti pornește de la afirmația lui Gadamer potrivit căreia, la citirea unui text, îl considerăm mai întâi perfect, pentru a ne îndoi de această presupoziție abia atunci când textul nu satisface așteptările noastre. Tocmai aici devine înțelegerea unui text o problemă specială. Betti contestă faptul că interpretul ar deține vreun monopol asupra adevărului lucrului despre care tratează un text. Conform concepției lui Betti, interpretul are sarcina modestă de a lăsa textul să vorbească singur, indiferent dacă enunțurile acestuia sunt „corecte" sau „false". Aici este vorba probabil de o înțelegere greșită, *căci Gadamer nu susține* în *nici un caz* că noi deținem, în calitate de interpreți, un monopol al adevărului. Acest lucru însă nu schimbă cu nimic

faptul că în lectura unui text aducem cu noi întotdeauna un anumit aparat conceptual, o serie de prejudecăți despre lucrul pe care îl tratează textul, precum și un orizont de probleme care permite înțelegerea punctelor de vedere ale textului ca răspunsuri la întrebările pe care noi înșine le adresăm acestuia. Numai în măsura în care clasificăm textul în această sferă problematică sau depășim acest domeniu prin întâlnirea cu textul străin (transcendem), ne este în genere posibil să înțelegem textul. Avem de-a face aici cu o condiție transcendentală a posibilității oricărei interpretări de text. Astfel, Gadamer explică mai târziu într-o scrisoare către Betti că discuția despre o anticipare a perfecțiunii nu poate servi niciodată drept criteriu al adevărului. Este vorba, dimpotrivă, de condiția de posibilitate a însușirii unui text. Căci, pe de-o parte, trebuie să ne însușim problematica textului, pe de-altă parte trebuie să plecăm de la premisa că textul are să ne spună ceva rațional, deoarece altfel nu l-am citi.

Aceasta nu înseamnă nici că putem fi siguri că textul este într-adevăr rațional, nici că am deține un monopol al adevărului. Ba mai mult, putem înțelege un text doar atunci când punem întrebarea dacă acesta, noi înșine sau altcineva deține înțelegerea «corectă» referitor la problema pe care o tratează textul. Betti crede că putem alege *metodic* în cazul în care vrem să plecăm de la premisa că deținem un monopol al adevărului pe baza căruia putem judeca textul sau în cazul în care ne mulțumim cu ceea ce textul însuși spune. În cazul lui Gadamer nu este vorba de așa ceva. El afirmă că și încercarea cea mai modestă de a înțelege un text necesită o discuție pe baza unui nou orizont problematic care reprezintă o condiție transcendentală de posibilitate a înțelegerii textului.[25] Desigur că acest lucru poate fi exploatat metodic și poate cere ca interpretul să renunțe la pretenția sa de neutralitate, trebuind să înceapă, în schimb, o discuție cu textul. Dar această intenție metodică depășește proiectul hermeneutic al lui Gadamer. El își propune sarcina mai modestă de a descoperi ceea ce este valabil cu necesitate de fiecare dată când vrem să înțelegem ceva.

O consecință a filosofiei lui Gadamer este că tot ceea ce ne este transmis (textele) nu poate fi niciodată conceput ca definitiv interpretat. Fiecare nouă generație trebuie să înceapă să reinterpreteze. Astfel, ceea ce ne este transmis prin tradiție se deschide mereu prin noi aspecte semantice[26], deci ca răspunsuri noi la întrebări noi care se nasc în măsura în care în decursul istoriei se formează noi fuziuni de orizonturi din care fac parte și interpretările noastre. Dar noi toți – autorul și interpreții trecuți și viitori – ne referim întotdeauna la același text.

Gadamer urmărește aici două lucruri. În primul rînd, el contestă presupoziția că textul ar avea o semnificație „în sine", independentă de orice interpretare. De aceea, ar fi o fantezie să vorbești de o interpretare „ideală" a textului, care ar exista independentă de orice interpretare.[27] Chiar dacă suntem de părere că acest ideal nu poate fi atins niciodată, dar ne putem apropia de el, tot am avea de-a face cu o iluzie.

În al doilea rând, Gadamer ar dori să evite un subiectivism de tip relativist. Relativismul, respectiv subiectivismul, este pentru Gadamer un obiectivism răsturnat după principiul: dacă nu există nici o instanță care există independent („în sine") de relația proprie interpretării, atunci orice interpretare este relativă și oricine poate spune ce vrea. În schimb, ar trebui să recunoaștem că nu are sens să vorbim despre un text „în sine", independent de posibilitățile noastre de interpretare. Un text „este" doar câtă vreme intră într-un spectru de posibilități de interpretare. Dacă dorim să vorbim în genere despre un text „în sine", aceasta are loc doar pe baza recursului la acea plenitudine de sensuri pe care toți interpreții trecuți, prezenți și viitori au găsit-o, respectiv o vor putea găsi într-un text. Textul face recurs la întregul spectru al acestor interpretări și, asemeni oricărei alte ființări, are drept referent în experiența sa un anumit orizont (al unui univers de posibilități de semnificații, al unui domeniu euristic, al unei lumi), care izvorăște dintr-o anume istorie a adevărului și a interpretărilor. Potrivit lui Gadamer nu are sens să vorbești de faptul că textul ar „ființa în sine" în afara acestui cadru.

Scrierile lui Gadamer

Gesammelte Werke. Tübingen 1986 (*GW*).

Wahrheit und Methode. Frankfurt/M. 1960 (*WM*).

Vom Zirkel des Verstehens. In: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Pfullingen 1959, 24-34.

Philosophische Lehrjahre. Frankfurt/M. 1977.

Das Erbe Europas. Frankfurt/M. 1989.

Bibliografie:

Bettendorf, Th: Hermeneutik und Dialog: eine Auseinandersetzung mit dem Denken H.-G. Gadamers. Frankfurt/M. 1984.

Betti, E.: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik des Geisteswissenschaften. Tübingen 1962.

Birus, H. (ed.): Hermeneutische Positionen. Göttingen 1982.

Bubner R. (ed.).: Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1970

Grondin, J.: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff H.-G. Gadamers. Königstein/Ts. 1982.
Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M. 1975.
Pannenberg, W.: Hermeneutik und Universalgeschichte. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963), 90-121.
Teichert, D.: Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers. Stuttgart 1991.
Turk, H: Wahrheit oder Methode. In: Birus, H. (ed.): Hermeneutische Positionen. Göttingen 1982, 120-150.

Note :

1 Gadamer, Philosophische Lehrjahre, 24 (1977).
2 Gadamer, *GW* 1, 182 (1960).
3 Gadamer, *GW* 1, 190 (1960).
4 Gadamer, *GW* 1, 195-196 (1960).
5 Gadamer, *GW* 1, 180, 190, 202, 221, 228, 296 (1960).
6 W. Dilthey: Gesammelte Schriften. Leipzig/Berlin 1914, Bd. V, 330 (1900).
7 Gadamer, *GW* 1, 200 (1960).
8 Gadamer, *GW* 1, 183 (1960).
9 Gadamer, *GW* 1, 398 (1960).
10 Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens, 25 (1959).
11 Gadamer, *GW* 1, 200 (1960).
12 Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens, 30 (1959).
13 Gadamer, *GW* 1, 392 (1960).
14 Gadamer, *GW* 1, 446 (1960).
15 Gadamer, *GW* 1, 454 (1960).
16 Gadamer, *GW* 1, 370 (1960).
17 Gadamer, *GW* 1, 380 (1960).
18 Gadamer, *GW* 1, 367 (1960).
19 Gadamer, *GW* 1, 343 (1960).
20 Gadamer, *GW* 1, 311 (1960).
21 Gadamer, *WM*, 390.
22 Gadamer, *WM*, 465.
23 Gadamer, *WM*, 356.
24 Betti 1962, 38-52.
25 Gadamer, Hermeneutik und Historismus, *GW*, 394 (1972).
26 Gadamer, *WM*, 355.
27 Gadamer, *WM*, 375.

Jean-Claude Wolf

Hans Jonas: O întemeiere a eticii cu ajutorul filosofiei naturii

Hans Jonas s-a născut pe 10.05.1903 la Mönchengladbach. La 84 de ani a acceptat un interviu de peste două ore cu Andreas Isenschmidt de la Radio Elveţia. În prima parte a acestui interviu a oferit date importante referitoare la viaţa lui în calitate de filosof şi evreu. Tatăl său a fost un evreu tradiţionalist; în schimb, mama sa era fiica unui rabin liberal. În ultimii ani de gimnaziu, Jonas a devenit sionist, cu mult înainte ca evreii să fie constrânşi pentru această opţiune de Hitler. Lectura Bibliei şi scrierile lui Martin Buber l-au convins de însemnătatea moştenirii evreieşti. Din vara anului 1921 a studiat filosofia cu Edmund Husserl şi Martin Heidegger. Contrastul dintre cei doi profesori – „conştiinţa, respectiv Dasein-ul" – şi-a pus amprenta asupra lui. Adevărata fascinaţie a exercitat-o asupra lui Heidegger, pe care la început nu l-a înţeles, dar pe care l-a urmat în 1924 la Marburg. La Heidegger se putea învăţa ceva ce depăşea filosofia universitară tradiţională. Când gândurile ascunse ale lui Heidegger ies la iveală în 1933 şi acesta îşi mărturiseşte simpatia pentru naţional-socialism, Jonas rămâne stupefiat. Jonas a trebuit să recunoască treptat existenţa unei afinităţi între gândirea lui Heidegger şi naţional-socialism. Totuşi, dezbaterea filosofică cu Heidegger a rămas importantă pentru întrega sa viaţă. Decisivă pentru distanţarea critică a lui Jonas faţă de „hermeneutica heideggeriană a Dasein-ului" a fost înţelegerea înrudirii dintre concepţia unui Eu „chinuit", aruncat în lume, şi gândirea gnostică.

Frecventează la Marburg seminarul teologului Rudolf Bultmann, unde o cunoaşte pe eleva lui Heidegger, Hannah Arendt. Obţine titlul de doctor sub îndrumarea lui Heidegger şi Bultmann cu disertaţia *Gnosis und spätantiker Geist* (Gnoza şi spiritul antic târziu). La un seminar al lui Heidegger redactează o lucrare despre *Augustin und das paulinische*

Freiheitsproblem (Augustin și problema libertății paulinice), care apare în 1930 într-o serie de scrieri editate de Bultmann.

În 1933 Jonas emigrează la Londra, de unde pleacă după un an în Palestina. În 1938 dă curs unei chemări a Universității Ebraice din Ierusalim, iar între anii 1940 și 1945 intră în serviciul militar al aliaților, ca propagandist al armatei engleze. În 1948-1949 este ofițer de artilerie la Haganah, organizația de apărare a israeliților împotriva arabilor, participând activ la lupta pentru întemeierea statului Israel. Jonas, acum în vârstă de 46 de ani, căsătorit, este cuprins de sentimentul că și-a făcut datoria față de această lume. Nu avea încă un post de profesor, dar îi era deja dor de „plictisul normalității", pentru a se dedica complet activității filosofice.

Cea de-a doua jumătate a vieții și-o petrece în America de Nord. Dă curs în 1949 invitației prietenului său Lévi-Strauss de a preda la Universitatea McGill din Montreal. Între 1950 și 1964 predă la Carleton University din Ottawa și la New School for Social Research, New York, între 1955-1976. Moare la 5.02.1993. Începând cu anii '60 a publicat o serie de cărți care au fost dedicate biologiei, tehnicii și filosofiei. Un loc din ce în ce mai important începe să-l ocupe în meditația sa responsabilitatea științei. Dintre cele mai importante opere amintim: *The Phenomenon of Life* (Fenomenul vieții, tradus în germană *Organismus und Freiheit. Ansätzen zu einer philosophischen Biologie*); *On Faith, Reason and Responsibility* (Despre credință, rațiune și responsabilitate, tradus în germană *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*); *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation* (Principiul responsabilității. Încercare în vederea unei etici a civilizației tehnice) (1979); *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Veranwortung* (Tehnică, medicină și etică. Despre practica principiului responsabilității) (1985).

Filosofia existențială și filosofia naturii

Hans Jonas vorbește despre „trei etape ale biografiei mele teoretice... La început strădaniile în jurul problematicii gnozei antichității târzii stăteau sub semnul analizei existenței; apoi întâlnirea cu științele naturii pe drumul către o filosofie a organismului; în sfârșit, întoarcerea de la filosofia teoretică spre cea practică – adică spre etică – ca răspuns la provocarea tehnicii, care se făcea tot mai mult simțită."[1] Ar mai fi de adăugat faptul că Jonas păstrează permanent prezente izvoarele originare ale iudaismului. Baza întregii sale

etici este păstrarea vieții pentru Dumnezeu – un Dumnezeu ce suferă și devine totodată.[2] Deși Jonas dezvoltă „mitul divinității în devenire",[3] el o numește convingere proprie sau ipoteză. Pe de o parte Jonas renunță la întemeierea teologică a eticii și se mulțumește cu un fundament metafizic clasic. Pe de altă parte, adoptă unele concepte (precum „imago Dei", „ordine a creației" etc.) care sunt întemeiate numai într-un cadru teologic. Prin aceasta se ajunge la o juxtapunere opacă a unor argumentații de ordin teologic și filosofic. În cele ce urmează ne vom limita la cel din urmă tip.

În ceea ce privește gnoza, Jonas vorbește de „punctul culminant, ba chiar de disoluția oricărui dualism". El se referă la o scindare existentă între om și natură, natură și spirit, lume și Dumnezeu".[4] Ceea ce îl preocupă în a doua parte a vieții sale este în primul rând scindarea dintre natură și spirit, întrebarea neglijată privind ființa naturii.

Jonas a reproiectat o parte a ontologiei existențiale heideggeriene în gnoză, care oferă un acces metodologic de necontestat. Mai târziu a apreciat anumite trăsături ale filosofiei existențiale (Heidegger și Sartre) drept „gnostice"[5] – cum ar fi „angoasa în fața lumii", „starea de aruncare" a Dasein-ului într-o lume străină lui în chip esențial, patosul deciziei subiective, indiferența față de valoare și sens a naturii, așa-zisul hiatus dintre om și animal, oricât de bine organizat ar fi acesta din urmă.[6] „Niciodată nu s-a preocupat o filosofie atât de puțin de natură precum existențialismul, filosofie pentru care natura nu are nici cea mai mică însemnătate..."[7]

Filosofia existențialistă face legătura, prin acest mod de abordare, cu istoria filosofiei. Jonas face din nou prezent punctul de vedere al filosofiei vieții, vizând acel ceva pe care Otto Friedrich Bollnow îl numea o „nouă ocrotire".[8] Oamenii ar putea deveni din nou familiari într-o natură interpretabilă. Jonas este indiferent față de problema „demnității" sau „vulnerabilității" naturii. Lui Jonas îi este caracteristic un anumit tip de ușurință cu care ignoră uneori prin trucuri lingvistice dificultățile reale ale temei abordate. Utilizarea abundentă a metaforei și a analogiei – Jonas transferă, de exemplu, „structura grijii, proprie Dasein-ului" asupra tuturor organismelor – este o lipsă a filosofiei naturii de la Aristotel până la Schelling și Schopenhauer. Analogiile îndrăznețe dintre om și amoebă sunt favorizate de faptul că abordează o temă a biologiei, anume „viața" (el nu înțelege „viața" în sens biologic sau cel puțin nu exprimă explicit acest lucru, deși se referă la metabolism, percepție și motricitate). Astfel se nasc acele ambiguități în conceptul de viață pe care Heidegger le-a sesizat anterior în filosofia vieții. Aceste ambiguități au consecințe dezastruoase

pentru etica lui Jonas. Ele sunt cauzate de răspunsul ambiguu la întrebarea dacă viața (omenească) ca atare este valoare sau bun. Această nesiguranță apare explicit în luările sale de poziție privind tratamentul pacienților aflați în comă. Dacă Jonas ar fi operat o delimitare clară între „viață" în sens biologic (a-fi-în-viață) și „viață cu anumite trăsături", atunci ar fi sesizat importanța următoarelor întrebări: Ce caracteristici sau trăsături ale organismelor sunt relevante din punct de vedere moral? Care dintre acestea merită apreciere morală? Ce ființe pot fi respectate pentru ele însele fără a cădea în non-sens? Ce rol joacă apartenența vieții umane la specia homo sapiens? După cum am spus, Jonas nu a ajuns la aceste întrebări. Mai mult, el sugerează că toată viața ar fi valoroasă ca atare, iar această valoare sau acest bun ar fi date de natură. Această „biofilie" este nutrită de ambiguitățile noțiunii de viață mai sus enumerate.

Filosofia sa a naturii este o interpretare a organismului prin prisma conceptului conducător al libertății. Noțiunea de libertate, scrie el, poate „servi ca fir al Ariadnei în interpretarea a ceea ce numim «viață»".[9] Libertatea umană este „pregătită" în istoria naturii. Jonas exploatează ambiguitatea și caracterul vag al expresiei „libertate" atunci când arată că metabolismul celor mai simple organisme ar fi un prolog al libertății umane de a alege. Nu este clar cu ce îndreptățire asumă Jonas o continuitate a dezvoltării vieții de la amoebă până la om în cadrul evoluției vieții, tocmai el, care într-un alt loc[10] își întemeiază discursul pe discontinuitatea dintre materia moartă și viață, numind nașterea vieții o „revoluție ontologică"[11]. Această filosofie a naturii a fost salutată entuziast de Reinhard Löw, care, împreună cu Robert Spaemann, susține o renaștere a teleologiei naturii.[12] Important rămâne proiectul unei filosofii a naturii, care ține cont de faptul că și noi suntem organisme. „Cel ce studiază viața trebuie să fie pregătit prin viață;[13]...deoarece noi înșine suntem corpuri vii, dispunem de cunoștințe. Datorită nemijlocitei mărturii a corpului nostru, putem spune ceea ce n-ar fi în stare să spună oricare alt spectator lipsit de corp."[14]

Faptul că această „privire subiectivă interioară" este folositoare pentru înțelegerea acțiunilor omenești pare a fi un argument convingător. S-ar putea îndrăzni, astfel, un pas dincolo de specia noastră, și anume către acele ființe despre a căror viață mentală, oricât de rudimentară ar fi, avem indicii empirice. Pare însă de neconceput concluzia la care se ajunge prin analogia dintre viața umană interioară și celelalte organisme. Vieții interioare îi aparțin structuri senzoriale precum plăcerea și durerea. Putem avea astfel de structuri senzoriale numai atâta timp cât sistemul nostru nervos este intact. Sunt însă

multe situații care pledează în favoarea presupoziției că posibilitatea de a avea senzații este dependentă de înzestrarea organismului cu un sistem nervos central. Dacă punem, din neatenție, semn de egalitate între capacitatea de a fi influențat, tipică dorinței și senzație, atunci suprimăm structurile senzoriale.[15] Modalitățile de reacție observabile, precum fuga, tresărirea sau încremenirea, nu sunt indicii empirice suficiente pentru susținerea prezenței unor senzații conștiente. Astfel, speculațiile referitoare la senzațiile insectelor și plantelor au un caracter improbabil. În schimb, ar fi legitim un antropomorfism limitat și controlat, ținând seama de modalitatea de exprimare emoțională a oamenilor și animalelor. O contribuție importantă la explicarea înrudirii expresiilor fizionomice, depășind granițele impuse de specii, a adus-o Charles Darwin.

Jonas preia perspectiva generală a unei evoluții biologice, dar renunță la teoria darwinistă. Critica darwinismului se bazează însă pe o „descriere" a mutației și a selecției.[16] O etică trebuie însă să țină seama de „faptul că trebuie să înțelegem că științele naturii nu spun întregul adevăr despre natură."[17]

Despre finalitate în natură

Jonas ia atitudine față de „excluderea teleologiei" prin acceptarea presupoziției științelor moderne ale naturii, după care n-ar exista nici un scop fără intenție (conștiință), altfel spus: în natură nu există cauze finale, scopurile sunt instituiri umane. Jonas nu vrea să accepte acest punct de vedere. El atenționează asupra faptului că această presupoziție nu este rezultatul unei cercetări, ci o prejudecată a cercetătorilor. El o numește „neospitalitatea naturii față de cauzele finale".[18] Acest punct de vedere duce, în ultimă instanță, la o excludere a teleologiei din natura umană[19], adică la o psihologie behavioristă.

Opera de filosofie a naturii *Organismus und Freiheit* (Organism și libertate) se încheie cu o concluzie finală privind etica: „Prin continuitatea organism-spirit și natură-organism, etica devine o parte a filosofiei naturii."[20] Prima teză a continuității afirmă că o dată cu viața începe și ceva de ordinul unei vieți interioare non-conștiente. Această teză a fost deja supusă criticii. A doua teză a continuității se află în schimb într-o contradicție flagrantă cu respingerea panpsihismului whiteheadian, anume a teoriei potrivit căreia totul ar fi însuflețit.

Pentru Jonas este clar că „natura conține valori, deoarece conține scopuri; prin urmare, ea nu este lipsită de valori..." Există o „imanență a finalităților în ființă"; prin dovedirea acestui fapt „s-a câștigat deja bătălia decisivă a eticii...".[21] Sarcinile omenirii, preceptul evitării active a autodistrugerii finale, pot fi deduse din natură. Prin filosofia naturii ne descoperim „o datorie de ființă, ca mandat al voinței naturii."[22] Este surprinzător că tocmai această unică valoare a supraviețuirii, a lui a-fi-în-viață pur și simplu, poate fi „confiscată" naturii. Jonas nu este însă interesat de evidențierea exemplarității vieții umane ca atare.

Ceea ce refuză Jonas este o etică care se întemeiază pe convenții. El nu tăgăduiește în schimb că și convențiile și acordurile sunt relevante din punct de vedere moral. El susține opinia potrivit căreia, pe lângă o „teorie contractualistă a eticii", care pentru el este doar o morală a interesului propriu, există și o etică a „sacrificiului altruist". Există deci valori și scopuri în natură, precum valoarea vieții ca întreg care se vrea pe sine. Binele nu este bun deoarece este dorit sau vizat, ci trebuie dorit sau vizat deoarece este binele însuși. În contradicție cu întemeierea binelui pe înclinații sau năzuințe, Jonas simte nevoia unei întemeieri în ființă. Aceasta conferă binelui obligativitate și autoritate. Subiectul invocă ceea ce este bun în ajutorul adeveririi sale.[23]

Chemarea binelui și sentimentul responsabilității

Faptul că există *în genere* viață, respectiv viață *umană*, este un bine. Există o chemare a ființării adresată omului, căreia el îi poate răspunde sau nu. Răspunsul corespunzător în sensibilitatea noastră este numit de Jonas „sentimentul responsabilității".[24]

El crede că a depășit dificultatea remarcată de Hume, anume aceea de a trece de la „a fi" la „a trebui". Hume a constatat că filosofii moraliști trec cu ușurință de la enunțurile de tip „este" la cele de tip „trebuie" și că acest pas, adeseori neobservat, este problematic.[25] Așa cum sugerează Jonas, valorile aparțin ființei și nu actualității celor existente.[26] De aici rezultă că valorile sunt real-posibile. Jonas pare a susține opinia potrivit căreia valorile „dorm", așteptând să fie „trezite". Metafora somnului ar trebui să exprime cel mai bine faptul că Jonas înțelege valoarea nu ca pe o simplă ficțiune, ca pe un rod al fanteziei, ci ca pe un posibil real. Din scrierile lui Jonas nu reiese că ar fi pe deplin conștient de importanța presupoziției unui posibil

real. Considerațiile sale referitoare la problematica a fi-a trebui nu sunt cele mai reușite pasaje ale scrierilor sale. În primul rând nu se pune problema modului în care noi trecem, *într-un fel sau altul* (adică prin pași neargumentați logic), de la enunțurile de tip „a fi" la enunțurile de tip „a trebui". Sunt acești pași corecți din punct de vedere logic? Textul lui Jonas ne oferă două ocazii pentru a constata că transformarea dorită nu a reușit fără premisele normative adiționale. Evident, ar putea exista posibilitatea existenței unei ființe bune în sine. Ar trebuie însă să acordăm aceeași importanță tuturor acestor premise? Principiul potrivit căruia trebuie să respectăm ființele-scop în sine nu vine de aiurea; la fel, nici legea morală, care structurează prescripțiile și le pune în relație logică. Jonas pare să înțeleagă acest fapt atunci când distinge între valori și bine.[27] Evaluarea subiectivă, chiar dacă se orientează în funcție de „daturi valorice obiective", conține o decizie.

Deși Jonas nu rezolvă problema logică a transformării enunțurilor de tip „a fi" în enunțuri de tip „a trebui", el adoptă o strategie rafinată, prin aceea că el concepe responsabilitatea omului pentru toate ființele afectate de acțiunile sale ca datorie proprie rolului interpretat de om. Paradigma acestui rol este relația părinților față de copii. Chiar și această argumentație se lovește de următoarea obiecție: de ce anumite roluri, de exemplu poziția noastră privilegiată în natură, ne obligă moral? Nu vădește natura mai degrabă dreptul celui mai puternic? De ce tocmai grija pentru descendenți trebuie să ne servească drept normă și nu lupta dintre rivali?

Jonas trebuie să explice, de asemenea, modul în care responsabilitatea de ordin cauzal „trece" în cea de rol și în ce măsură poziția omului în natură „scoate în evidență" responsabilitatea morală și legală.[28] Responsabilitatea de rol este în mod obișnuit legată de „pozițiile sau funcțiile distincte într-o organizație socială" (Hart). Jonas se referă însă la o responsabilitate „instituită de natură, care există ca dat natural".[29] Conceptul sociologic de „rol" devine astfel și mai ambiguu. Aici intervine din nou teologia. În spatele rolului omului în natură se află în ultimă instanță o misiune dată în cadrul creației neterminate încă. Jonas a evidențiat relația tradițională dintre teologie și filosofie ca fiind una distructivă.[30] El recunoaște că în determinarea rolului omului teologia continuă să exercite o influență importantă. Ea înțelege omul ca administrator și paznic al creației.[31] Trecerea de la constatarea de tip descriptiv a poziției privilegiate a omului la înțelegerea sa ca „administrator" este o primă eroare. Grație unei alte erori se pot specifica calitățile morale și sarcinile unui *bun* administrator. Avem de-a face, la fel ca și în cazul imaginii păstorului, cu o metaforă deschisă. Interpretările posibile se

întind de la imaginea administratorului altruist, care are în vedere doar binele celor pe care-i administrează, până la funcționarul comun sau până la demnitarul corupt, care este interesat doar de propriul bine sau care preia sarcinile unui superior corupt. Aceste considerații critice trebuie apreciate la adevărata lor valoare. Ceea ca este important este să arătăm greutățile cu care se confruntă Jonas.

Trecerea de la a vrea la a trebui

Dacă trecerea de la „a fi" la „a trebui" dă naștere la dificultăți atât de profunde, atunci există, probabil, o altă cale, și anume cea de la „a vrea" la „a trebui". Punctul de pornire al raționamentului lui Jonas este voința. (De aceea rămâne o enigmă faptul că Augustin, Schopenhauer, Nietzsche și Albert Schweizer nu sunt tratați detaliat în *Principiul responsabilității*, în măsura în care ei sunt premergători ai eticii metafizice a lui Jonas.) Deoarece omul vrea și urmărește scopuri, el se raportează la valori, ba este chiar „sursă de valori" sau „creator de valori". Dar orientarea sa spre scopuri este configurată și prefigurată în natură, în măsura în care în natură există „o finalitate în genere".[32] Cum se ajunge acum de la acea natură a omului, caracterizată prin faptul că el urmărește scopuri (caracteristică, de asemenea, animalelor și plantelor), la scopurile specific morale? Cum se face trecerea de la a vrea la a trebui?

Jonas trimite la îmbinarea unică dintre putere și cunoaștere în om, realizată într-o asemenea manieră încât puterea omului devine amenințătoare și distrugătoare. Aceasta poate fi controlată și corectată doar de cunoașterea umană.[33] Jonas depășește inconsistența argumentației sale printr-o retorică înșelătoare. Rămâne din nou neclar modul în care se face această trecere. Nu este limpede în ce măsură voința ca punct de plecare ar oferi avantaje metodice față de ființă ca punct de plecare. David Hume ar fi considerat nesatisfăcătoare interpretarea lui Jonas, deoarece el a plecat de la o cu totul altă concepție asupra moralei. Etica este pentru Jonas o problemă de descoperire și de găsire, nu de „inventare". Această concepție îi este caracteristică și lui Platon și presupune admiterea unui bine real. Elementele unui „realism moral", sintagmă care se face din nou auzită acum, se pot caracteriza în felul următor:

1) Binele este parte a ființării, a fondului universului, iar axiologia este o parte a ontologiei.[34] „Irealismul moral", o expresie pe care Jonas nu o

folosește, „...este tăgăduirea fundamentală a ierarhiei morale, intrinsecă tuturor lucrurilor și, cu aceasta, a ideii de obligație obiectiv valabilă față de ceea ce ar putea fi însuși izvorul ei."[35]

2) „Privește și vei ști."[36] Etica mijlocește percepția adecvată a „chestiunilor de valoare," o „perspectivă asupra întregii problematici"[37] și „răspunsuri adecvate" (apariția sentimentelor, acțiunilor). Pentru Jonas etica nu este doar o chestiune de atitudine personală, nu este doar reacție sentimentală, ci percepție a valorii și răspuns valoric.

3) O altă caracteristică a realismului moral constă în faptul că vizează calități morale constatabile. Sub termenul de proprietăți putem subsuma într-un sens foarte larg și „caracteristici", „trăsături" (de exemplu trăsături de caracter), ba chiar relații. Poate ar trebui să ne desprindem de concepte precum „substanță" și „purtător de proprietăți". O mamă vede, de exemplu, cum copilul ei suferă de foame. Ceea ce vede ea este o „proprietate" a copilului în sens mai larg. Ea îl aude plângând sau îl vede dând din picioare. Constată că acesta suferă din cauza stării lui, „că îi pasă de ceva", că simte foamea. Mama percepe deci altceva decât simple zgomote și mișcări și anume o corelație încărcată cu sens care include și aprecierea faptului că foamea este o stare rea și de evitat. Prin aceasta este respinsă considerația lui Hume privind observarea neutră și stabilirea unei „noi relații" care se exprimă prin enunțuri imperative. Percepția morală este, potrivit lui Jonas, o îmbinare dintre constatare și valorizare.

Aceste trei caracteristici marchează raportul contradictoriu în care se situează față de Hume și de alte concepții etice înrudite[38]. Fără îndoială că Jonas reprezintă acel cognitivism al valorilor pentru care există cunoaștere obiectivă a valorii.

Imaginea originară a percepțiilor valorilor unei stări de lucruri, în care constatarea faptică și valorizarea se împletesc într-o unitate indisolubilă, este percepția noului născut. Desigur, nu este întâmplător că unul dintre primii eticieni fenomenologi, Max Scheler, revine mereu asupra iubirii specifice și unice dintre mamă și copil.[39] Fenomenul noului născut se sustrage însă modului de a privi al științelor naturii (în locul unei stări valorice, biologia privește doar un „conglomerat de celule", iar fizica doar un „conglomerat de molecule"). Jonas contestă că în cadrul acestor considerații s-ar avea în vedere sugarul.[40]

Explicațiile lui Jonas privitoare la percepția adecvată din punct de vedere moral, „înțelegerea problematicii ca întreg", se află, la rândul lor, într-o strânsă legătură cu a sa filosofie a naturii, în special cu explicațiile lui privind

întrebarea: „Este Dumnezeu matematician?"[41] Aceste explicații îi folosesc la delimitarea modelului său hermeneutic de cunoaștere de modelul clasic al cunoașterii exhaustive. Modul de a privi al unui Dumnezeu matematician ar fi inferior modului de a privi al omului finit în măsura în care un Dumnezeu fără corp n-ar ști cum este să fii „întrupat". (Cristologia ar putea replica aici că Dumnezeu a îndeplinit exact acest „proces" al învățării prin încarnarea lui Iisus Christos.) O ființă cu corp deține o „cunoaștere internă a vieții". Tocmai această familiaritate cu propriul corp și cu sensibilitatea sa este (la fel ca și pentru Arthur Schopenhauer) punctul de plecare al cognoscibilității sau cel puțin al interpretabilității naturii vii. Schopenhauer susține: „...materialismul este acea filosofie a subiectului care s-a uitat pe sine, absorbită fiind de calculele sale".[42] Jonas este de acord cu această sentință.[43] Schopenhauer argumentează asemănător lui Jonas și din punctul de vedere al conținutului. Materialismul nu este renunțarea la metafizică, ci însăși metafizica. Atunci când materialistul încearcă să-și dezvolte propria metafizică se contrazice pe sine.

Faptul că suntem organisme ne leagă de toate celelalte organisme. Dumnezeului matematician i-ar scăpa tocmai această „parte interioară a vieții" și, prin aceasta, discontinuitatea dintre anorganic și organic.

Dacă pentru etică percepția adecvată a vieții este decisivă, atunci educația morală trebuie să includă și o „educație a percepției". Poziția lui Jonas este întărită de această completare. Obiecțiile împotriva „intuiționismului", potrivit căruia intuițiile, în măsura în care există, nu pot fi eronate, își pierd astfel din putere. „Vederea lucrului în întregul lui" este în cazul privirii părinților asupra noului născut o intuiție *nemijlocită*, „o chemare necontradictorie". Această vedere poate să se degradeze sau să se piardă. Teoria percepției caracteristică realismului moral ține cont de posibilitatea erorii, a percepției greșite, a obturării privirii, a percepției superficiale etc. Ipoteza unui Dumnezeu matematician este exemplul elocvent al unei „orbiri depline față de fenomenul valorii", al unei incapacități de a cuprinde „dintr-o privire" situații valorice complexe. Rafinarea percepției morale ar putea fi comparată cu rafinarea percepției estetice. „A aduce pe cineva în situația de a privi adecvat o pictură sau de a asculta adecvat o piesă muzicală poate genera o întreagă serie de discuții sau trimiteri... rafinarea percepției noastre morale trebuie să fie rezultat al unui dialog și efort comun."[44] Valorile obiective instituite de realismul moral nu sunt niște apariții bizare sau un „decor metafizic". Prin aceasta se spune doar că etica intuiționistă a lui Jonas nu presupune infailibilitatea

sau caracterul particular al percepției morale. Ea rămâne mai ales (în cadrul acestor limite) corectabilă și comunicabilă.

Drepturi și obligații

Noul născut este complet dependent și este incapabil să răspundă în mod adecvat ajutorului primit. El este subiect, dar nu un subiect al deciziilor, ci unul al necesităților. El este un purtător posibil al drepturilor, dar nu un purtător posibil al obligațiilor. Datoria părinților față de copii nu se bazează pe o înțelegere reciprocă sau pe așteptarea unor servicii în schimb. Relația părinte-copil este imaginea originară a unei relații morale asimetrice, deoarece în cadrul ei nu există reciprocitate. Aceasta nu este singurul tip de datorie paternalistă. Există și alte tipuri de relații morale unilaterale. Jonas vorbește în diferite locuri de o „renunțare la reciprocitate în etica viitorului".[45]

Această teză a dispariției reciprocității nu reușește să-l convingă pe Karl-Otto Apel. El crede „că responsabilitatea reciprocă principială a oamenilor este o relație potențială care devine actuală doar în funcție de exercitarea factică a puterii. Astfel se întâmplă și cu responsabilitatea reciprocă pe care o au de exemplu alpiniștii care sunt legați prin aceeași coardă."[46] Poziția contrară apeliană este respinsă de Jonas. Din ea rezultă că dreptul la viață al unui nou-născut trebuie respectat doar pentru că sugarul se va dezvolta potrivit așteptărilor, adică va deveni un partener de discuție. Cum se rezolvă atunci problema dreptului la viață al unui sugar cu deficiențe grave, dar care ar putea supraviețui? (Aceeași problemă în ce privește dreptul la viață al animalelor pe care le ucidem, le chinuim sau le înjosim.) La astfel de întrebări etica apeliană a discursului nu dă un răspuns adecvat.

Și poziția lui Jonas se dovedește criticabilă în măsura în care el înțelege prin „reciprocitate" lucruri relativ diferite: corelarea dintre drepturi și obligații, relații de schimb egoiste, egalitate deplină a statuturilor (cum nu există într-o relație de tip feudal), egalitate dintre actori morali etc.[47] Important este faptul că avem obligații nu numai în ce privește ființe care nu sunt niște actori morali potențiali, și cazul în care mă oblig, de exemplu, să am grijă de câinele vecinului meu. Critica lui Jonas vrea să spună că el deține un concept general de reciprocitate și că nu distinge între „datorii față de ceva" și „datorii față de cineva".

Relația nereciprocă de responsabilitate cu nou-născuții poate fi extinsă și în ce privește anumite animale. Această deschidere a eticii pentru tot ce e

ființă vie trebuie considerată cu prudență. Dacă din punct de vedere moral este atacabilă atitudinea mea de a pleca o săptămână în concediu și a-mi lăsa câinele fără mâncare și apă acasă, faptul că îmi las sau nu florile să se usuce nu este o problemă de morală. Problema este de a distinge între aceste două situații. Întemeierea valorii în ființă prin referire la presupoziția generală că a fi e mai bine decât a nu fi pare să nu fie suficientă. „Omul ca administrator al tuturor scopurilor în sine" este maxima ce are în vedere depășirea antropocentrismului etic. Această depășire a fost deja împlinită de utilitarismul clasic în sensul unei evaluări nepărtinitoare a intereselor tuturor ființelor caracterizate de sensibilitate.[48]

Responsabilitatea este, potrivit lui Jonas, a acționa în numele a ceva, a acorda ajutor, datoria de a apăra viața amenințată, fără posibilități proprii de a se salva. Această responsabilitate este cu atât mai necesară acolo unde amenințarea pleacă de la propria acțiune. Nu este însă adevărat că acest tip de responsabilitate constituie modelul sau paradigma *oricărei* obligativități. Mai mult, aceasta este sursa sarcinilor specifice (anume cele de tip matern, respectiv patern), adică a deciziilor în interesul celui care este vizat de acestea (destinatarul) (chiar dacă acestea sunt împotriva impulsurilor și înclinațiilor acestuia). Respectarea autonomiei, respectare ce include interdicția oricărui tip de paternalism,[49] este un principiu moral de sine stătător care nu poate fi dedus din „principiul responsabilității".

Responsabilitatea noastră față de existența omenirii

Poate că titlul *Principiul responsabilității* (ca program alternativ programului lui Bloch, pentru care acesta a ales titlul mai puțin inspirat *Prinzip Hoffnung* – Principiul speranței) este înșelător, deoarece „responsabilitate" și „speranță" sunt mai degrabă atitudini decât principii. Responsabilitatea este o virtute supraordonată. Jonas utilizează adesea acest lexicon al eticii virtuții, dar nu se poate susține că „etica responsabilității" înlătură vechile concepte fundamentale de „datorie" și „drept" în favoarea unei etici a virtuții. Atitudinea sau virtutea pe care Jonas o instituie se află în contradicție cu riscantul și aventurosul, care, o dată cu apariția riscurilor tehnicii moderne, au devenit perimate. Ceea ce facem sau nu facem poate avea urmări grave și ireversibile asupra generațiilor viitoare. Noi le lăsăm ca moștenire un strat de ozon perforat, de exemplu, îngrădindu-le astfel libertatea. Transferăm propria limitare a libertății generațiilor viitoare; pentru oamenii de peste 200 sau

300 de ani nu va mai fi însă vorba de restricții deliberate, ci de constrângeri elementare pe care le-am creat noi. În cel mai rău caz nu vor mai exista oameni și nici biosferă. De ce ar trebui să ne pese de acești indivizi născuți prea târziu? Un pesimist care își reprezintă în modul cel mai real cu putință suferințele oamenilor, va susține concepția potrivit căreia „nu trebuie neapărat să existe oameni... (este o extindere a unui argument, pe care l-am auzit la emigranți fără speranță, care spuneau că în asemenea vremuri n-ar trebui să ai copii.)"[50] Datoria procreației nu poate fi întemeiată rațional.[51]

Jonas ar dori să excludă această permisivitate a exterminismului, după care ar fi mai bine dacă nu ar exista oameni, deoarece sfârșitul omenirii ar reprezenta și sfârșitul unei sume a suferințelor. Jonas subliniază faptul că în cazul interogației sale nu este vorba (ca de exemplu la Apel) de drepturi *condiționale* ale generațiilor viitoare – drepturi pe care acestea le au în măsura în care există în genere, ci despre valoarea sau avantajul că există în genere. Bineînțeles că e vorba de valoarea supraviețuirii umane, aceea a lui a-fi-în-viață. Întrebarea sa este inteligibilă chiar și în cazul în care nu se răspunde la ea. În loc să medităm la drepturile generațiilor viitoare ar trebui să reflectăm referitor la *capacitatea* lor de a îndeplini o datorie sau la umanitatea lor.[52]

În acest punct Jonas se exprimă neclar, în pofida faptului că este convins că întemeiază datoria fundamentală față de generațiile viitoare. Ar dori oare Jonas să spună, sub influența lui Kant, că valoarea vieții generațiilor viitoare ar consta, în ultimă instanță, în moralitatea lor? Scopul primar nu ar fi atunci a face posibilă împlinirea dorințelor lor și nici păstrarea vieții lor, ci tocmai a face posibilă moralitatea. Pe Jonas nu-l interesează conservarea omului empiric cu dorințele sale factice, ci prezervarea „ideii de om". El vorbește de „imperativul ontologic întemeiat în ideea de om".[53] Deoarece a fi este de preferat lui a nu fi, este de preferat să existe oameni. Jonas recurge la un argument leibnizian pe care îl aplică în mod nesatisfăcător la problema sa.[54] Căci, dacă este de preferat faptul de a fi, atunci de ce mai degrabă viața și nu, de exemplu, cristale frumoase? Deoarece Jonas se raportează la o metafizică potrivit căreia orice este valoros în sine, el oscilează între biocentrism și holism. Prin holism se înțelege o poziție care acordă aceeași valoare la tot ce există. Biocentrismul acordă valoare doar vieții, și anume a vieții ca atare indiferent de trăsăturile sale. Oscilația între holism și biocentrism este încurajată și prin utilizarea expresiei „dreptul propriu al naturii"[55]. Argumentul însușit de la Leibniz nu vorbește nici de avantajul vieții, nici de avantajul vieții umane. Nici Jonas nu poate răspunde cu argumente convingătoare la întrebarea dacă existența biosferei este de preferat existenței

omenirii peste 300 de ani. Argumentelor sale împotriva unei orientări după preferințele viitoare ale oamenilor din viitor le lipsește puterea de convingere. Împlinirea acestor presupuse preferințe este o condiție necesară a unei modalități de viață cu sens și moralitate. Ceea ce ocupă un loc important în etică sunt „interesele vitale". Discursul lui Jonas privitor la „ideea de om" pare a fi la fel de lipsit de forță ca și argumentul tradiției platonic-creștine referitor la imposibilitatea dispariției definitive a speciilor naturale: Dumnezeu nu va permite ca speciile pe care le-a creat și le-a considerat reușite să dispară pur și simplu. Sau dacă o permite, atunci o face doar potrivit teodiceii, adică el acceptă relele din lume fără a le aproba. Acesta este un argument teologic, iar Jonas nu l-a acceptat în această formă. Concluzia este că acest raționament nu a atins țelul de a întemeia datoria de a conserva omenirea. Este posibil ca această sarcină să nu poată fi împlinită.

„Ideea de om"

Jonas revine în repetate rânduri la „ideea de om": aceasta este pentru el echivalentul demnității umane, concept tot atât de greu de clarificat. Orice caz de violare a dreptului se îndreaptă și împotriva demnității umane. Dar există cazuri de desconsiderare a demnității care nu implică violări ale drepturilor sau ale intereselor. El descrie aici ceea ce înțelege prin „primejduirea ideii ontologice de om", elocventă în cazul experimentului pe subiecți umani. În cadrul experimentului pe subiecți umani se face remarcată cel mai pregnant tendința „reificării" omului. Jonas ia atitudine împotriva unei „accepțiuni pur utilitariste", care-și îndreaptă atenția exclusiv asupra vătămărilor care pot fi percepute empiric.[56] Cel mai eficient mijloc împotriva reificării omului prin experimentul uman este utilizarea propriei persoane într-un experiment. De aceea, persoana experimentală ideală este însuși cercetătorul. În fond, el (sau ea) se identifică cu obiectul cercetării într-un mod exemplar. „Recrutarea persoanei proprii în vederea experimentului a ocolit problema acordului cu întregul complex de ambiguități insolubile ale omului."[57] În eseul său *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects* (Reflecții filosofice asupra experimentării pe subiecți umani)[58], apărut în 1969, Jonas construiește o serie de raționamente subtile, care culminează cu o „regulă a șirului descendent". Potrivit acesteia, ființele fără percepție și capacitate de a se pune de acord nu intră în discuția referitoare la experimentul pe subiecți umani,

spre deosebire de cercetători. El numeşte aceasta „inversare a unui standard utilitar social"[59]. Faptul că Jonas interpretează utilitarismul ca exponent al unei utilităţi „inferioare" (adică plăcere şi neplăcere) şi că monopolizează utilitatea „superioară" pentru sine (aceasta presupune respectul şi respectul de sine), nu poate fi scuzat. Pentru clasicii utilitarismului, cum ar fi J. Bentham şi John Stuart Mill, siguranţa indivizilor deţinea o valoare socială primordială. Privind mai atent, observăm însă că regula lui Jonas nu este mai mult decât o măsură de siguranţă împotriva abuzului faţă de cei neajutoraţi şi împotriva incompetenţei. În ce priveşte pacienţii în comă el imaginează în lucrarea sa *Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death*, printr-o convenţie de limbaj, decedat [60] câteva scenarii, prin care el vrea să indice asupra faptului că definiţia morţii cerebrale, potrivit căreia pacientul în comă este declarat decedat printr-o convenţie de limbaj, conduce într-o direcţie greşită. El invocă posibilitatea conservării corpului unui om inconştient ca bancă de organe sau ca laborator chimic.[61] Cauza mai profundă a obiecţiei ridicate împotriva acestei „macabre fantezii" este, după părerea sa, ponderea esenţială a corpului extracerebral în identitatea persoanei. „Corpul este corpul acestui creier şi nu al altuia, aşa cum creierul este creierul acestui corp şi nu al altuia."[62] Această consideraţie este puţin convingătoare. Ea ar putea fi extinsă şi asupra altor atribute individuale ale unui om, cum ar fi pălăria lui, locuinţa lui etc. În plus, asociaţia strictă între persoană şi corp ar putea duce la obiecţia faţă de incinerarea sau îngroparea cadavrului şi ar fi o justificare a îmbălsămării şi menţinerii acestuia ca suvenir. Jonas nu aduce argumente noi împotriva concepţiei mai plauzibile, conform căreia identitatea persoanei este constituită de continuitatea conştiinţei şi nu de continuitatea corpului. Într-o altă scriere privind eutanasia, Jonas susţine că pacientul aflat în comă ireversibilă „n-ar fi nici măcar ficţiunea unui subiect decizional... nu s-ar putea nici măcar indica al cui drept ar fi violat sau respectat printr-o decizie oarecare: cel al persoanei de dinainte sau cel al restului impersonal de acum."[63] Spre deosebire de Jonas, s-ar putea afirma că scenariile sale nu ating „ideea de om", ci că rănesc sentimentele rudelor celui în cauză. Jonas încearcă să întemeieze faptul că x ofensează deoarece el nu este moral; cu toate acestea, s-ar putea mai degrabă argumenta că x este problematic din punct de vedere moral prin aceea că el aduce o ofensă. Iritarea (ofensa, repulsia ş.a.) pot fi uneori evitate prin discreţia actorilor sau prin evitarea anumitor locuri publice. Întrebarea este dacă scenariile lui Jonas sunt doar ceva ce nu dorim să vedem sau

ceva ce, chiar dacă are loc pe o scenă ferită vederii noastre şi sub un control strict, nu trebuie să acceptăm sub nici o formă.

O ameninţare globală a naturii vine din partea civilizaţiei noastre tehnice. În contextul dinamicii tehnicii, Jonas recomandă o „euristică a fricii". În situaţiile problematice nu trebuie să avem încredere în promisiuni sau încercări de ajungere la un acord, ci în vocea Casandrei. Etica sa este, la fel ca şi filosofia lui Günther Anders,[64] o critică la adresa tehnicii şi culturii. Dinamica civilizaţiei tehnice, ritmul accelerat al schimbărilor sociale sunt comune societăţilor capitaliste şi celor comuniste, deoarece principiul maximizării, respectiv cel al profitului, este înnăscut marxismului, respectiv capitalismului.[65] Jonas opune maximizării moderaţia. Restricţiile autoimpuse permit îmbunătăţirea, dar nu o prescriu la modul general. Într-o situaţie obişnuită, îmbunătăţirile trebuie privite ca facultative şi nu obligatorii. Boala şi moartea ţin, potrivit lui Jonas, de destinul individual. Evitarea unei molimi, în schimb, înseamnă evitarea unei crize a societăţii. Din perspectiva „euristicii fricii" este permis să nu întreprinzi o îmbunătăţire a unei stări, să preferi ţelul secundar celui mai înalt şi să renunţi la progres. Acest principiu este în conformitate cu o strategie minimală. Ea funcţionează întotdeauna, atunci când este vorba de ieşirea dintr-o situaţie de criză, evitarea unei catastrofe sau limitarea unor riscuri. Potrivit lui Jonas, există diferite domenii ale cercetării medicale care intră în această categorie a îmbunătăţirilor facultative.[66] El susţine opinia potrivit căreia întreaga activitate vizând progresul în domeniul cercetării medicale ar fi facultativă.[67] Acest raţionament devine limpede atunci când conştientizăm repartizarea nedreaptă a resurselor medicale pe plan mondial. Deoarece în faţa lipsurilor globale de resurse medicale pare a fi plauzibilă prioritatea evitării mizeriei şi catastrofelor în faţa oricărui progres, care este recepţionat ca lux. Mai puţin evidentă este renunţarea la ideea de progres în cazul unei ţări bogate, în care medicina şi asigurarea sănătăţii sunt două lucruri distincte.

Utopia progresului civilizaţiei tehnice are consecinţe dezastruoase. Distrugerea mediului şi agresivitatea medicinei sunt doar simptomele unei evoluţii generale, în care întreprinderea umană deţine valoare în chip absolut. În chip evident, putem opune acestor „valori ale civilizaţiei" valorile naturii. Prin urmare, concepţia despre natură a lui Jonas conţine ecouri ale filosofiei lui Rousseau.

Considerații finale

Fără îndoială, suntem confruntați cu noi pericole. Avem oare nevoie de o nouă etică pentru a le soluționa? A furnizat Jonas o astfel de etică nouă? Realismul său moral, critica antropocentrismului și a utopismului nu sunt un lucru nou. În cadrul cazuisticii sale etice, Jonas nu recurge doar la distincțiile tradiționale ale moralei teologice, ci și la conceptul de creație și cel de imagine a divinității. „Noua etică" amintește în multe puncte de cea veche. O considerație critică a întregii sale filosofii ar necesita mai mult spațiu. Aceasta ar trebui să plece de la premisa că întrega sa filosofie este dezvoltată cu scopul de a susține etica. În acest sens trebuie evaluată și filosofia sa teleologică a naturii. „Finalitatea" în natură nu este un model fructuos pentru o cunoaștere teoretică, dar oferă un bun punct de pornire pentru etica ecologică.[68] Probabil că realismul moral nu mai este altceva decât un balast metafizic; cu toate acestea, la Jonas se conturează o concepție interesantă despre valorizare ca reacție adecvată la caracteristicile realității. Făcând abstracție de unele slăbiciuni ale interpretărilor lui Jonas, putem spune că filosofia lui este construită în spiritul unei etici ecologice, care este interesată de salvarea valorilor existente în cadrul lumii și nu doar de salvarea proiecțiilor noastre. O etică care renunță la o întemeiere metafizică ultimă, care nu caută temeiuri absolute este mai eficientă din punct de vedere politic.

Scrierile etice și de filosofia naturii ale lui Jonas nu vizează exclusiv o audiență de specialitate, ci un public larg. Avertismentele și îndemnurile sale nu necesită comentarii suplimentare. Ceva amenințător ne așteaptă. Atitudinea noastră actuală are urmări ireversibile. Este îndoielnic că am avea nevoie de o nouă concepție despre lume pentru rezolvarea acestor probleme.[69] Aici au fost prezentate și analizate argumentele lui Jonas. Parte din filosofia lui Jonas pare a fi o rapsodie metafizică. Totuși, trebuie făcută mai clară distincția dintre argumentația rațională și o rețetă a evitării dezastrului – lucru pe care Jonas nu îl întreprinde. Filosofiile nu vor salva oamenii de „banalitatea progresului tehnic" sau de autodistrugere. Dar dacă filosofii nu fac eforturi pentru a găsi argumente concise și limpezi, atunci cine să-și asume această sarcină?

Scrierile lui Hans Jonas

Der Gottes Begriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt/M. 1984 (= *GnA*).

Macht oder Unmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt/M. 1981 (= *MOS*).

Materie, Geist und Schöphung. Franfurt/M. 1988 (= *MGS*).

Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973 (= *OF*).

Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. Chicago/London 1974 (= *PE*).

Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1979 (= *PV*).

Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt/M. 1985 (=*TME*).

Wissenschaft als perönliches Erlebnis. Göttingen 1987 (= *WpE*).

Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen. Göttingen (1963) 1987 (= *ZNE*).

Erkenntnis und Verantwortung. Gespräche mit Ingo Hermann. In: «Zeugen des Jahrhunderts». Ed. Ingo Hermann. Göttingen 1991.

Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt/M. 1992.

Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1993.

Bibliografie

Aland, Barbara (Ed.): Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen 1978.

Spicker, Stuart F.: Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on His 75th Birthday May 10, 1978.

Literatură secundară

Culianu, Ioan. P.: Gnosticismo et pensiero moderno: Hans Jonas. Roma 1985.

Löw, R.: Philosophische Aspekte der Medizn und Biologie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 33 (1980), 194-206.

Müller, W. E.: Der Begriff der Verantwortung bei Jonas. Frankfurt/M. 1988.

Zur Problematik der Veranwortungsbegriff bei Hans Jonas. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 33, 3 (1989), 204-216.

Obermeier, O. P.: Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 88 (1980), 426-444 (revăzută de P.V.).

Rath, M: Intuition und Modell. Hans Jonas und Ethik des wissenschaftlichen Zeitalters. Frankfurt/Bern/New York/Paris 1988.

Schäfer, L.: Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen. In: Information Philosophie 5 (1986), 4-19.

Schäfer, Wolf: Die Büchse der Pandora. Über Hans Jonas, Technik, Ethik und die Träume der Vernunft. In: Merkur 4, 43 (April 1989), 292-304.

Note

1 Jonas, *WpE*, 11.
2 Jonas, *OF*, 317-339; ZNE, 44-62; GnA, passim.
3 Corti, *OF*, 317-339; Der Mensch im Werden Gottes. Schaffhausen 1988.
4 Jonas, *WpE*, 17.
5 Jonas, *OF*, 292-316; ZNE, 5-25. Vezi de asemenea Schulz, W.: Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1981, 125-139.
6 Jonas, *OF*, 309, Nota 13.
7 Jonas, *OF*, 314-315.
8 Bollnow, O. F.: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart 1955.
9 Jonas, *OF*, 14; cf. 130.
10 Jonas, *OF*, 150.
11 Jonas, *OF*, 128.
12 Löw, R.: Philosophische Aspekte der Medizin und Biologie. În: Philosophischer Literaturanzeiger 33 (1980), 194-206, 205. Vezi de asemenea: Löw, R./ Spaemann, R.: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teologischen Denkens. München/Zürich 1981.
13 Jonas, *OF*, 129.
14 Jonas, *OF*, 124.
15 Hamlyn, D. W.: Schopenhauer. London/Boston/Henly 1980, 83.
16 Jonas, *OF*, 76.
17 Jonas, *PV*, 30.
18 Jonas, *OF*, 55.
19 Jonas, *OF*, 59.
20 Jonas, *OF*, 340.
21 Jonas, *PV*, 150.
22 Jonas, *TME*, 85
23 Jonas, *PV*, 161.
24 Jonas, *PV*, 162.
25 Hume, D.: A Treatise on Human Nature (1739/40). Ed. de Selby-Bigge și Nidditch. Oxford 1987, 469. Vezi de asemenea: Hudson, W. D. (ed.): The Is-Ought-Question. London/Basingstoke 1969; Hudson, W.D.: Modern Moral Philosophy. 2. Auflage. New York 1983, 69; Bruening, W.H.: The Is-Ought-Problem. Washinton 1978.
26 Jonas, *PV*, 153.
27 Jonas, *PV*, 149.
28 Vezi Hart, H.L.A.: Punishment and Responsability. Essays in the Philosophy of Law. Oxford 1970, 210-230.

29 Jonas, *PV*, 178.
30 Jonas, *TME*, 47.
31 Jonas, *TME*, 47.
32 Jonas, *PV*, 232.
33 Jonas, *PV*, 232.
34 Jonas, *PV*, 153.
35 Jonas, *PV*, 167.
36 Jonas, *PV*, 235.
37 Jonas, *PV*, 236.
38 Mackie, J.L.: Ethics. Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Middlesex 1977.
39 Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie. Bern/München 1974, 33, 102, 172, 200.
40 Jonas, *PV*, 236.
41 Jonas, *OF*, Kapitel 5.
42 Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band. In: Sämtliche Werke, Band 3. Leipzig 1922, 15; cf. de asemenea: 356.
43 Jonas, *OF*, 197.
44 McNaughton, D.: Moral Vision. An Introduction to Ethics. Oxford 1988, 60.
45 Jonas, PV, 84, 176.
46 Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur post-konventionellen Moral. Frankfurt/M. 1988, 196.
47 Cu privire la ambiguitatea conceptului de reciprocitate cf. Becker, L.C.: Reciprocity. London/New York 1986.
48 Regan, T./Singer, P. (ed.): Animal Rights and Human Obligations. Englewood Cliffs (New Jersey) 1976, 129-132.
49 Simplificat definit, paternalismul tare constă în faptul că o persoană își impune prin forță propriul sistem de valori altei persoane responsabile și că se așază pe sine într-o postură «mai înțeleaptă» prin intermediul constrângerii, înșelăciunii sau amenințărilor, postură care conferă abilitatea de a evita erorile rezultate din deciziile proprii ale persoanei respective.
50 Jonas, *PV*, 88.
51 Bayles, M.D.: Reproductive Ethics. Englewood Cliffs (New Jersey) 1984, 7-10.
52 Jonas, *PV*, 89.
53 Jonas, *PV*, 91.
54 Jonas, *PV*, 96-99. Cu privire la critica lui Jonas referitoare la înțelegerea lui Leibniz cf.: Müller, W.E.: Der Verantwortung bei Hans Jonas. Frankfurt/M. 1988, 73-87.
55 Jonas, *PV*, 29.
56 Jonas, *TME*, 110.
57 Jonas, *TME*, 132; vezi de asemenea 134.
58 Jonas, *PE*, 105-131; *TME*, 109-145.

59 Jonas, *TME*, 136.
60 Jonas, *PE*, 132-140; *TME*, 219-241.
61 Jonas, *TME*, 231.
62 Jonas, *TME*, 234.
63 Jonas, *TME*, 258.
64 Anders, G.: Die Antiequiertheit des Menschen. München (1965) 1980.
65 Jonas, *PV*, 272.
66 Jonas, *TME*, 127.
67 Jonas, *TME*, 133.
68 Obermeier, O.P.: Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), 426-44.
69 Schäfer, L.: Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen. In: Information Philosophie 5 (1986), 4-19.

Ulrich Dierse

Joachim Ritter și elevii săi

Joachim Ritter

Joachim Ritter, născut pe 3.04.1903 la Geesthacht, studiază la Heidelberg, Marburg, Freiburg și Hamburg, își dă doctoratul în 1925 sub îndrumarea lui E. Cassirer și devine lector în 1932. În 1943 ajunge profesor la Kiel, dar nu poate profesa, deoarece este recrutat. În 1946 este chemat la München pentru a succede lui Gerhard Krüger, unde rămâne până la obținerea titlului de profesor emerit în 1968. Între 1953 și 1956 este profesor invitat la Istanbul, iar între 1962-1963 rector al Universității din Münster. Este membru al Grupului de pentru Cercetare a landului Renania de Nord-Westfalia și al Academiei de Științe și Literatură din Mainz. Moare la 3.08.1974 la Münster.

Operei lui Joachim Ritter i-a fost recunoscută relativ târziu contribuția la filosofia contemporană. Ea nu are caracterul unui sistem închegat, ci se prezintă ca o serie de scrieri și studii de întindere mai mică care se completează reciproc[1]. În cadrul lor sunt discutate și interpretate teme ale istoriei filosofiei și ale istoriei spiritului, prin care se încearcă un posibil câștig pentru propria gândire. Gândirea de tip istoric nu este transpusă în ceea ce înseamnă alteritatea sa, nu este, deci, tradusă nereflectat în prezent, nici devalorizată drept ceva de domeniul trecutului. Dimpotrivă, pentru Ritter este în primul rând important să evidențieze atât punctele de continuitate, cât și pe cele de diferență față de timpul său, să deslușească în istorie liniile mari de evoluție care ajung până în prezent, fără a tăgădui, însă, schimbările spirituale și politice radicale. Ritter nu crede într-o ruptură existentă între caracterul istoric și cel sistematic; ceea ce este pentru el important este actul filosofării în permanentă dezbatere cu istoria, fără a primi de la aceasta răspunsuri de-a gata. Caracteristică pentru el este mai degrabă o atitudine interogativă care este exprimată cel mai clar în formulări precum „Ce se întâmplă aici? Acesta trebuie văzut". Istoria determină experiența și gândirea și „se exprimă pe

sine prin ea".[2] În acest sens, Aristotel și Hegel sunt pentru Ritter modele: ei procedează „hermeneutic", în măsura în care preiau reflexiv ceea ce devine, conceptualizându-l, „vorbesc dinlăuntrul lui" și nu emit mai întâi o teorie pe baza căreia să interpreteze apoi trecutul.[3] „În realitatea în care omul există ca om actual își află sediul rațiunea și adevărul legii prezente, care rămâne închisă teoriilor moniste, care pun în joc, una împotriva celeilalte, natura istorică și natura socială a omului."[4]

Caracteristic pentru Ritter este, de asemenea, faptul că, stimulat fiind de progresele din știință, a încercat să stabilească o punte de legătură cu acestea, depășind astfel granițele filosofiei. Astfel, în Collegium Philosophicum pe care l-a condus, se regăseau, pe lângă filosofi și teologi, juriști, sociologi, istorici, literați și artiști[5], dintre care mulți au exercitat un efect însemnat în domeniul propriu. Dincolo de acestea, Ritter își îndrepta mereu atenția asupra lumii extraștiințifice, ținând filosofia astfel în apropierea realității trăite. Fenomene la prima vedere marginale puteau deveni pentru el semnificative și puteau câștiga o semnificație fundamentală. Era departe de Ritter acel tip de rigiditate academică (multe din studiile sale, tratând teme ca pregătirea profesorilor, recompensa academică, vechimea și sarcinile bibliotecilor[6], n-au apărut în publicațiile de specialitate). Cu toate acestea, el considera drept o obligație implicarea în acțiunile academice, așa cum a făcut-o ca rector al Universității din Münster, ca membru în consiliul științific și ca membru fondator al unor noi universități (Bochum, Dortmund, Konstanz). Având o asemenea experiență universitară, i-a venit ușor să formuleze propuneri pentru o reformă universitară. Colaborarea sa cu astfel de instituții era condusă de convingerea că acestea nu se află într-un raport de opoziție cu individul, nu sunt ceva exterior lui, ci exprimă libertatea și voința subiectului, în măsura în care ele „pun problema împlinirii de sine a omului și garantează... acțiunea morală." Instituțiile sunt înțelese la modul general ca „ordonări etice ale vieții libere" și nu ca piedici în desfășurarea subiectivității.[7]

Faptul că interpretarea istorică trebuie să vadă obiectul său în constelația determinată istoric a acestuia, pentru a înfățișa apoi schimbările istorice și efectul lor viitor, sunt considerații ce devin evidente deja din dizertația lui Ritter privitoare la Nicolaus Cusanus. Teoria acestuia prezentată în „De Docta Ignorantia" reprezintă o „clătinare a lumii medievale și scolastice", fără a însemna o ruptură cu aceasta. Cusanus se dovedește a fi „un autentic spirit al Renașterii", legat de tradiție și care, în același timp, trimite anticipat la secolele viitoare."[8] În teza sa de abilitare ca lector, Ritter consideră că

Augustin se află într-o poziție comparabilă cu cea a lui Cusanus. Filosofia acestuia se împlinește în dezbaterea cu neoplatonismul și reprezintă o însușire și o continuare a acestei tradiții pe un temei creștin. Ea este în același timp și o ruptură de tradiție, în măsura în care „preia și sintetizează" gândirea antică târzie.[9] (Sinteză înseamnă deopotrivă conservare și modificare).

Lucrările de istorie a filosofiei ale lui Ritter ce apar în această perioadă conțin, fără îndoială, o meditație fundamentală privind istoricitatea cunoașterii în general. Sub impresia lucrării lui E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofia formelor simbolice), dar și sub cea a teoriei lui Dilthey privitoare la științele socio-umane, a lucrărilor lui Emile Durkheim și a școlii sale (L. Lévy-Bruhl) referitoare la gândirea primitivă, Ritter ajunge la concluzia că filosofia nu poate emite o teorie a cunoașterii universal valabilă, independentă de timpul său, ci trebuie să reflecte istoricitatea absolută a întregii cunoașteri științifice și extraștiințifice. „Istoricitatea" implică faptul că științele nu pot pleca de la un progres continuu al rezultatelor lor ce abandonează ceea ce a trecut ca fiind depășit sau greșit. Atât ceea ce are caracter trecător, cât și cunoașterea și gândirea prezentă, sunt, înainte de toate, expresii ale unui anumit timp și ale unei anumite experiențe. Aceasta redă o atitudine față de lume și de realitate de fiecare dată diferită. Dacă Hegel mai putea încă observa unitatea acestor experiențe singulare, în măsura în care le înțelegea ca etape ale desfășurării posibilităților spiritului și în măsura în care concepea istoria filosofiei însăși ca ajungere-la-sine-însuși a spiritului, astăzi nu mai este posibilă o astfel de sistematizare, în care istoricitatea specifică fiecărui moment ar dispărea în cele din urmă. Legătura dintre diferite experiențe este dată de viață și de ceea ce indivizii experimentează. În cadrul ei își au temeiul multitudinea de posibilități ale înțelegerii lumii și obiectelor ei. Concepțiile despre lume, precum și convingerile artistice, filosofice, religioase în determinarea lor culturală de moment sunt însăși posibilitățile constitutive ale obiectului care se arată în aceste contexte.[10] „Lumile purtătoare de sens", în modul în care sunt ele „semnificative" de fiecare dată diferit oamenilor din culturi și epoci diferite (bunăoară imaginea lumii la primitivi sau așa cum apare în știința modernă), trebuie concepute drept „creațiile unei funcții configurative care sălășluiește în însăși esența spiritualului" și care își regăsesc unitatea în aceasta.[11] Chiar dacă raportarea la obiect și istoricitatea cunoașterii par a se exclude una pe alta, totuși, în viața istorică, ele merg împreună. („Nașterea științelor spiritului" este, de exemplu, „răspunsul existențial" privitor la formarea științelor exacte ale naturii.) Adică: ambele momente, cel al adevărului obiectiv și cel al expresiei

unei anumite epoci istorice, își au „unitatea lor" în „contextul epocii respective", în „continuitatea științei și a cunoașterii", în care adevărurile și tezele sunt mereu reinterogate și „puse la îndoială pentru a fi, astfel, recâștigate": spiritul și, o dată cu el, „ființarea însăși" se dovedesc a fi istorice, fără ca părțile lor istorice să rămână scindate.[12]

Deși Ritter nu a dat curs în perioada târzie unor astfel de întrebări fundamentale, multe dintre acestea își fac simțită prezența în lucrările sale următoare, chiar dacă accentul cade pe o altă nuanță a problemei. Ritter scoate în evidență faptul că Hegel a încercat în scrierile sale de istorie a filosofiei „să aducă din nou în actualitate gândul unei filosofii unice (provenind din filosofia greacă) și aceasta într-o epocă pe cale să renunțe la o astfel de idee."[13] Același lucru este valabil și pentru Ritter: așa cum Aristotel a răspuns „nevoii de a păstra, salva și continua" filosofia presocraticilor[14], tot astfel, reflecția privind originea și sensul teoriei aristotelice mai poate fi încă amintire și actualizare a unei „unități" între viața teoretică și cea practică, chiar și atunci când aceste forme vechi de filosofare au fost abandonate.[15]

Utilizarea conceptului de „viață" în lucrările timpurii nu înseamnă că Ritter a căutat în natura omului temeiul originar al existenței. El a criticat în antropologia lui Scheler și în cea a lui Heidegger faptul că au emis enunțuri privitoare la om fără a ține cont de complexitatea vieții istorice și a datelor ei concrete. Atât definiția scheleriană a omului, care prelucrează o multitudine de rezultate ale cercetării antropologice, cât și categoriile heideggeriene așa cum apar ele în analiza Dasein-ului, și anume „cotidianitate", „faptul-de-a-fi-împreună-cu", „grijă" ș.a.m.d. rămân „formale" și deci, „goale", deoarece caută esența omului în autenticitate, făcând astfel abstracție de viața concretizată în realitate. Aceasta duce, în consecință, la o concepție despre lume neștiințifică, la „subiectivism și misticism". Totuși, filosofia își poate păstra „semnificația pentru viață" doar atunci când asigură „sensul cunoașterii obiective, al clarității raționale și al lărgirii experienței noastre științifice."[16] Ritter intră în dispută cu filosofia existențialistă, în special cu cea a lui Heidegger și a lui Sartre, care merge într-o direcție asemănătoare. Aceasta recunoaște, pe bună dreptate, faptul că în lumea modernă caracterizată prin diviziunea muncii lucrurile au decăzut la stadiul de simple obiecte, iar oamenii sunt înstrăinați de ființă. De aceea, filosofia existențialistă se detașează de metafizica tradițională și proclamă era nihilismului, dar caută în existență un nou acces la ființă și la viața cu sens. Ea scapă însă din vedere faptul că și „în această lume a simplelor obiecte, omul are existență." Societatea nu se opune individului ca ceva exterior, ci, dimpotrivă, se află într-un raport de

reciprocitate. „Păstrarea tuturor relațiilor spirituale, morale și umane ale omului, legate de lumea faptului de a fi, este posibilă doar acolo unde individul ca persoană își păstrează identitatea în societate."[17]

Existența omului în desfășurarea vieții sale concrete este tema filosofiei practice aristotelice. Acesta a formulat în conceptul de teorie acea cunoaștere liberă și dezinteresată a ființării, pe care se întemeiază „chiar și astăzi poziția științei".[18] El întemeiază, de asemenea, o filosofie moral-politică care pornește de la practica socială obiectivă și a binelui uman care se realizează în cadrul acesteia. Prin participarea la viața politică a cetății grecești, omul ca cetățean își împlinește libertatea, își descoperă scopurile proprii și, prin aceasta, fericirea. El nu este complet ca om în ființa sa naturală, ci numai prin faptul că „în ființa sa subiectivă el este remis, în ce privește conținutul acesteia, instituțiilor etice", așa cum se manifestă acestea în dreptul, în tradițiile și în obiceiurile polisului. „Tocmai ca o astfel de mijlocire apare viața în teoria aristotelică, punct de vedere care ar putea scoate chiar și etica modernă din rigiditatea ei abstractă, rigiditate în care a adus-o înstrăinarea individului de societate." Deși istoria a abandonat constituția polisului grec, teoria clasică pune problema esenței omului și, mai mult decât atât, transmite „prin această știință norme care sunt valabile pentru toate statele și societățile." Teoria politică aristotelică este chiar și astăzi eficientă, în măsura în care definește „polisul ca o comunitate de oameni liberi", „diferită de orice formă a despotismului". Desigur, ea purta cu sine problema nerezolvată a sclaviei. Totuși, o dată cu creștinismul și cu societatea modernă, toți oamenii au fost concepuți ca fiind în mod principial liberi. Trebuie amintită aici această concepție împotriva „neutralizării etice a politicului", devenită astăzi un fapt obișnuit. „Statul ar putea fi considerat atunci acea instituție, care, aflată în relație cu toate grupurile și instituțiile, deține sarcina politică de a obține și a asigura existența individuală a omului." Unitatea originară dintre etic și politic, drept natural și drept pozitiv este dizolvată în gândirea modernă, iar această „dezbinare necesară" trebuie recunoscută ca fiind justificată. Totuși, „punctul de vedere general, independent de polis", așa cum este formulat de Aristotel, este că „un drept întemeiat pe natura umană poate fi concept și principiu al dreptului doar acolo unde natura omului nu este nedeterminată, acolo unde ea se realizează și devine, astfel, ca natură actuală, substanța unei ordini politice și de drept existente."[19]

Lucrările lui Ritter privitoare la Hegel, în special scrierea *Hegel und die französische Revolution* (Hegel și revoluția franceză)[20], pot fi înțelese ca o continuare a acestor interpretări. Hegel a conceput istoria lumii ca devenire

universală a libertății. Față de limitarea antică a libertății la cea a cetățeanului polisului, putem spune că este opera creștinismului și mai ales a reformei aceea de a fi recunoscut ca liberi toți oamenii în fața lui Dumnezeu, în măsura în care au credință și conștiință morală.[21] Semnificația istorică a revoluției franceze trebuie văzută, potrivit lui Hegel și lui Ritter, în faptul „de a fi ridicat problema libertății politice", adică libertatea și egalitatea tuturor oamenilor independent de starea lor socială, naționalitate sau credință. Cu aceasta ea a pus problema „găsirii formei juridice a libertății, adică a edificării unei ordini de drept, care să fie pe potriva libertății sinelui, să fie îndreptățită și să permită individului... să se determine ca ființă umană." În timp ce revoluția nu a ajuns la o concluzie clară, filosofia hegeliană a dreptului a încercat să soluționeze problema. Revoluția a pus însă baza „oricărei ordini juridice și de stat prezente sau viitoare", ordine care trebuie „să plece de la și să presupună principiul libertății universale al revoluției", care trebuie să-și însușească ca principiu propriu concepte precum subiectivitatea omului, libertatea gândirii, a religiei și a modului individual de a trăi viața.[22] Filosofia politică hegeliană este diferită, prin aceasta, atât de orice încercare de restaurare, cât și de retragerea romantică în interioritate. Tocmai de aceea nu i se poate reproșa lui Hegel că divinizează statul sau că vădește supunere față de statul prusac.[23]

Instituțiile statului, ale familiei și cele ale societății (corporațiilor etc.) sunt morale în măsura în care nu se opun individului asemeni unor forme reificate, străine, ci sunt preocupate de realizarea libertății și subiectivității. În cadrul lor se obiectivează și se concretizează voința subiectivă a omului, care nu este nevoit să se retragă într-o solitudine abstractă și să se îndepărteze de realitate. Prin aceasta Hegel depășește dualismul kantian referitor la o moralitate (având un caracter pur intern) și o legalitate (având un caracter exterior, juridic), deși pornește de la aceasta. El preia definiția aristotelică a „realității etice a acțiunii și vieții individuale", dar nu ca o simplă „reînnoire sau continuare", ci în așa fel încât moralitatea este inclusă în cutumele morale, adică în așa fel încât legea și voința individului sunt decise în cadrul instituțiilor.[24] Trebuie remarcat aici importanța istorică a acestei concepții hegeliene care acționează efectiv chiar și astăzi. Pentru Ritter este de asemenea valabil faptul că indivizii au nevoie de „contexte obiective" în care omul ca individ „muncește, trăiește, are interese, răspunderi și îndatoriri"; însă acest lucru poate fi oferit de instituții doar dacă sunt „pe măsura individului", adică atunci când au ca preocupare „libertatea ființei individuale, a scopurilor, a conștiinței și a vieții morale a indivizilor liberi".[25]

Eliberării tuturor oamenilor prin revoluție îi corespunde în mod necesar anularea tuturor legăturilor moștenite prin naștere sau care țin de starea socială. Eveniment nou până atunci în istoria omenirii, Revoluția Franceză îl emancipează pe om din „originea sa istorică". Filosofia care se preocupă de acest proces istoric trebuie să mediteze la scindarea moștenire-viitor în calitate de „constituție fundamentală a epocii moderne". Pentru Hegel aceasta nu este doar o epocă care se eliberează de tipuri de relații depășite din punct de vedere istoric, ci o epocă care formează omul ca subiect și ca persoană, în măsura în care îi oferă acestuia obiectele lumii exterioare în calitate de lucruri aflate la dispoziția sa. Prin luarea în posesie ca însușire, lucrurile devin proprietate obiectivă, fiind smulse, în același timp, din relația lor anterioară cu natura divină, binecuvântată. Prin aceasta omul se configurează ca persoană juridică și își desfășoară propria libertate în societatea civilă.

În cadrul acestei transformări a naturii în „natură mecanică moartă", natura este reificată, iar societatea se limitează la satisfacerea nevoilor prin muncă și exclude tot ce este de ordin subiectiv, tot ceea ce este sentiment sau convingere personală. Hegel concepe pozitiv această „scindare a existenței istorice în subiectivitate și obiectivitate" deoarece el recunoaște în ea eliberarea tuturor oamenilor de religie, de înclinații interioare și pasiuni", astfel încât în această „scindare însăși se arată rațiunea așa cum este ea în prezent." („Scindare" nu înseamnă „înstrăinare": în prima rămâne păstrată coapartenența celor separate, în timp ce în cea de-a doua se vădește doar contradicția, ce trebuie depășită prin atingerea unei noi unități.[26]) „O dată cu obiectivarea tuturor relațiilor în societatea industrială, ființa personală a individului este separată de ființa lui socială și exclusă din aceasta." Aceasta are o fațetă pozitivă, și anume faptul că individul „este pus în drepturi în întreaga bogăție a ființei sale religioase, morale și personale, pentru a fi el însuși sieși însuși în cadrul vieții sale". Acest fapt a fost conceput „în mod fundamental de către Hegel și numai de el până astăzi". Ritter obiectează împotriva acelora care „denigrează" lumea modernă considerând-o „decădere" și care „caută insulele unei existențe adevărate și autentice". [27]

Excluderea tipurilor de relații proprii tradiției a devenit între timp o problemă și pentru țările din afara Europei. În modernizarea acestora a fost dus la bun sfârșit ceea ce Europa împlinise deja. Însă acolo unde „continuitatea spiritului este sfâșiată" și unde nu există „nici o putere conciliantă și mijlocitoare, acolo negarea revoluționară a originii împreună cu negarea viitorului își sunt coapartenente". Acest fapt poate fi un avertisment chiar pentru Europa.[28] Ritter avertizează asupra încercării de

a găsi salvarea din dificultățile prezente prin intermediul deciziei pentru o extremă sau alta; prin aceasta „ar fi nimicite cele două elemente ale scindării, deopotrivă". Fuga de civilizație, care își caută salvarea în natură, nu are nici o legătură cu realitatea socială și cade pradă „contracurentului lipsei de istoricitate, căreia ea ar trebui să-i fie sustrasă".[29]

Faptul că Ritter a încercat să judece realist atât problemele, cât și șansele modernilor, este arătat în special de scrierea sa *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (Sarcina științelor socio-umane în societatea modernă)[30]. Începând cu secolul al XVIII-lea, științele pozitive și, înainte de toate, științele naturii s-au emancipat de legătura cu filosofia transmisă prin tradiție de către antici și s-au orientat spre aplicarea practică și folosul oamenilor. Rămâne pe mai departe ca sarcină a filosofiei să păstreze și să predea mai departe ceea ce „nu se lasă subsumat funcțiilor scopurilor practice și care are nevoie de un fundament teoretic". De aceea, „filosofia naturii aparține științei naturii, iar filosofia, istoriei".[31] Antiteza rigidă dintre filosofie și științe poate fi evitată dacă se întreabă „ce sunt și ce reprezintă științele socio-umane pentru societate". Cunoștințele lor nu sunt orientate către aplicabilitate, ci „își au scopul în ele însele", deoarece „au ca obiect și aduc în prezent prin metoda istorică și hermeneutică – în orizontul timpului istoric accesibil nouă – istoria însăși, limba, arta, poezia, filosofia, religiile și, de asemenea, mărturii ale unor vieți particulare", și anume „nu ca relicve sau rămășițe ale unei lumi preindustriale, ci ca o întregire necesară a ei". „«Simțul istoric» modern", pe care ele îl au drept temei, nu este un efect al trecutului, ci presupune diferența față de acesta și discontinuitatea istoriei. În științele socio-umane se oglindește scindarea dintre „lumea spirituală originară" și prezent. Ele preiau sarcina de a „compensa abstractizarea și lipsa de istorie constitutive societății moderne" și pe aceea de a „menține deschisă și prezentă lumea spirituală a omului", care nu-și mai are nici un loc în această societate. Ritter ia atitudine față de reprezentarea potrivit căreia științele socio-umane ar fi doar o funcție „spirituală adițională, așa cum o are ziua de sărbătoare față de cea lucrătoare". Dimpotrivă, ele îndeplinesc o „funcțiune elementară", prin aceea că „cercetează societatea și lumea spirituală a omului – ireductibilă la și ireproductibilă ca societate sau natură (științificizată) – în coapartenența lor."[32]

Arta și estetica își asumă o sarcină asemănătoare în modernitate. Dacă în contemplarea peisajului natura este experimentată ca liberă de scop, se vădește în aceasta, într-o formă înrudită, o teorie mai timpurie, intuiția

întregului lumii în care apare divinul. În epoca modernă aceasta nu mai poate fi însă disponibilă în conceptul filosofic, ci în „sentimentul estetic" și în „evadarea în natură". Pe de o parte, natura a devenit obiect al științei și al utilizării practice. Dimpotrivă, „natura ca peisaj a preluat funcția de a mijloci întregul naturii prin intermediul imaginilor intuitive izvorâte din interioritate și, de asemenea, de a-l menține prezent oamenilor". Natura ca obiect de studiu al fizicienilor și al astronomilor este alta decât natura ca sentiment și senzație. Natura ca întreg amenință omul (care s-a „eliberat" prin muncă „de puterea naturii" și a reificat-o) cu dispariția ei ca întreg. Ea îi este dată omului prin „mijlocirea estetică". Experiența naturii frumoase revelează și ea, la rândul ei, „structura scindată a societății moderne". Cele două procese, dominația crescândă asupra naturii și reprezentarea ei estetică, se află în interdependență. Filosofiei îi revine sarcina de a „conceptualiza unitatea forțelor opuse exterior și rațiunea internă a lumii noastre."[33]

Scrierile ritteriene exemplare privitoare la peisaj și prezentarea lui în artă reprezintă o interpretare valoroasă a artei noi. Arta ia naștere acolo unde ea nu mai împlinește nici o funcție religioasă (statui ale divinităților, picturi înfățișând sfinți etc.), atunci când se sustrage oricărei legături cu o curte princiară și devine liberă și autonomă. Putem vorbi de artă ca artă estetică abia atunci când ea nu se mai înțelege pe sine drept copie a unei realități, ci în calitate de creație liberă a geniului și a imaginației estetice, atunci când nu se mai orientează după reguli heteronome, ci își dă sieși propriile legi, atunci când este experimentată de către gustul subiectiv, de către inimă și suflet. Acest proces are și el ca premisă „obiectivarea" caracteristică „lumii moderne" a tuturor relațiilor de viață și, cu aceasta, a tuturor lucrurilor și a naturii. Operei de artă îi revine acum „sarcina de a păzi esența uitată a lucrurilor prin intermediul raporturilor de utilizare și folosință." Raționalitatea societății este „compensată" estetic; lumea percepută ca frumoasă reprezintă coeziunea lucrurilor sesizată odinioară prin intermediul conceptului filosofic (cum ar fi, de exemplu, cel de perfecțiune a cosmosului) și menține prezentă „substanța vie a lumii."[34]

„Acolo unde natura ca întreg al vieții omenești este exprimată prin conceptul filosofic obiectiv de natură al lui Copernic, subiectivității îi revine sarcina de a o păstra prezentă în percepția sensibilă, iar artei și poeziei de a o reprezenta."[35] Acestea din urmă iau lumea tehnico-științifică ca premisă și arată, deopotrivă, faptul că aceasta constituie doar o fațetă a existenței umane și că alături de ea vine ca necesară completare sfera trăirii subiective și a credinței, a religiosului și a divinului.

În poezia lui T. S. Eliot arta amintește de forme trecute ale vieții, care altfel ar fi amenințate cu uitarea. „Pretenția de cunoaștere" a artei rezidă în aceea că ea „este expresia a ceea ce altfel nu ar putea fi sesizat", deoarece întregul ființei nu mai este accesibil prin intermediul metafizicii și al teoriei: „Religiosul trăiește în metaforele și conceptele unui altceva"; la Eliot, de exemplu, în imaginea „soarelui de iarnă oglindit de gheață sau a unui gard împodobit cu efemere flori de zăpadă."[36] Cu aceasta, arta devine într-o anumită măsură substitut al vechii metafizici, în ciuda faptului că Ritter împărtășește obiecțiile lui Hegel cu privire la ipostazierea artei tipică romanticilor.

Atunci când eterna „coapartenență ascunsă" a lucrurilor excentrice, nesemnificative, excluse deci din existență, este exprimată prin râs, acesta, asemeni comicului, câștigă o dimensiune fundamentală într-o epocă care este din ce în ce mai mult definită prin ratio. Prin râs devin evidente „limitele rațiunii", deoarece „în această contradicție dintre lumea finită și cea rațională iese la iveală nemărginitul ființei și al vieții, pe care rațiunea l-a izgonit considerându-l un gând rizibil și excentric."[37]

Într-o lume a intelectului, arta face cu putință păzirea „memoriei lucrurilor altfel lipsite de coeziune", ea face evident tocmai în lucrurile obișnuite și nefolositoare ceva care altfel nu poate fi sesizat, ea remarcă tocmai în ceea ce este neînsemnat „urma unui atotcuprinzător, pe care Goethe îl numește cerul atoatesusținător." „O astfel de evlavie o întâlnim de la Cézanne până la Kandinski și Marc." Arta ar fi, însă, o transfigurare romantică a formelor de viață apuse, doar dacă ea ar aminti de aceste relații pe care istoria le-a trecut cu vederea („moara din vale, fierăria din pădure și idila vieții la țară"). Însă ea poate prelua astăzi și sarcina „proprie epocii prezente". Dacă „această epocă însăși este în prezent neinterpretată și de nestăpânit", arta se poate deschide deopotrivă descoperirii și experimentării în vederea dobândirii unor noi moduri de a vedea și de a semnifica lucrurile care nu sunt date deja în lume, și astfel, „de a face evidente ordinea și adevărul etern pe care societatea se întemeiază nu mai puțin decât au făcut-o formele de viață ale secolelor trecute."

«Dacă arta trebuie să rămână artă și dacă trebuie să îndeplinească sarcina conservării societății, ea este astfel acaparată de către realitatea prezentă și ajunge, în mod necesar, pe drumul experimentării și al înnoirii, pentru a revela ființa nesesizată și adevărul nerostit... Arta poate ieși la iveală în multitudinea aparițiilor sale și chiar în radicalitatea experimentului ca încercare de a nu renunța, în ciuda avalanșei schimbărilor și a

înnoirilor, la ceea ce arta veche a știut să aducă și să transpună în imagine într-un mod exemplar.»

Ritter a văzut în artiștii secolelor al XIX-lea și XX, cum ar fi experimentele lui Paul Klee cu formele lumii matematice, semne ale faptului că „arta modernă și-a înțeles și și-a interpretat chiar și în acest sens sarcina."[38] Joachim Ritter nu a putut duce la bun sfârșit estetica proiectată aici. Câteva dintre articolele din *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicționar de istorie a filosofiei), cum ar fi *Äesthetik* (Estetica) și *Genie* (Geniul), nu sunt doar anticipări ale acestei estetici, ci sunt o indicație pentru concepția sa generală. Căci istoria ideilor „nu trebuie înțeleasă doar ca o cercetare a ideilor învechite", ci a devenit „o prezentualizare ce rememorează în mod pozitiv."[39]

Elevii lui J. Ritter

J. Ritter n-a format o școală în adevăratul sens al cuvântului. Colaboratorii săi, printre care „tomiști, teologi protestanți, pozitiviști, logicieni, marxiști și sceptici"[40], nu doar că au avut de la început interese și domenii de activitate diferite, dar chiar le-au continuat în diverse direcții. Ceea ce le este comun este legătura cu cercetarea istorică[41], având însă puncte de interes divergente. Unii dintre ei au depus eforturi în cercetarea unui domeniu mai puțin analizat, și anume cel al istoriei filosofiei.[42] Alții au drept temă în cercetările lor istorice în principal diagnoza prezentului. Ceea ce a fost considerat adesea drept punct de referință este interpretarea dată de către Ritter lui Hegel și teoria (implicită) privind structura scindată a modernilor, cât și definiția funcției științelor socio-umane și estetica lui Ritter, dusă mai departe doar de puține lucrări.[43] Interpretări din punctul de vedere al filosofiei istoriei au fost întreprinse de autori de dinainte și de după Hegel[44]; mai târziu apar însă la unii îndoieli explicite, la alții reținute, privitor la faptul dacă concepția referitoare la o istorie unitară a lumii mai poate fi menținută în ipostaza de istorie a progresului. De aceea, acum, când nu se mai poate spera la o îmbunătățire a lumii, problema răului redevine acută: problema teodiceei în forma ei tradițională este criticată[45] fiind considerată ca greu de soluționat. Totuși, este necesar ca „întrebarea să fie lăsată deschisă", deoarece în aceasta se articulează „revolta împotriva realității".[46] În locul istoriei univoce, universale, intervine adeseori pledoaria în favoarea istoriilor multiple, individuale. Însă, deoarece la elevii lui Ritter exista

întotdeauna conștiința ambivalenței procesului de modernizare și emancipare, iar istoria iluministă modernă nu era îmbrățișată până la capăt, dar nici nu era considerată decădere, se considera că nu trebuie să se renunțe la aceasta, în măsura în care ne situăm sub auspiciile postmodernității. Elevii lui Ritter, deși îmbrățișând convingeri diferite, recunosc importanța mișcării iluministe, de vreme ce aceasta este, în afară de o critică a tradiției, o păstrare a ei, și anume păstrarea unui „anume nivel istoric... al realizărilor morale și politice."[47] Astfel, H. Lübbe pledează împotriva supralicitării iluminismului originar, iar Odo Marquard în favoarea „luminării civice... prin acceptarea propriei condiții și culturi."[48]

Dintre toți, L. Oeing-Hanhoff[49] a continuat în modul cel mai consecvent interpretările proprii istoriei filosofiei privitoare la trecut și la prezent. El ține la „sensul demonstrabil" al istoriei ca progres al conștiinței libertății, chiar dacă cu rezerva că istoria nu-și găsește împlinirea în ea însăși.[50] „Imperiul libertății" este prezent deja în această lume și se concretizează în instituțiile liberale ale statului, însă poate fi „desăvârșit doar transcendând istoricul".[51] Incontestabil, fundalul lucrărilor lui Oeing-Hanhoff este constituit de metafizică și teologie filosofică. Gândirea medievală nu este depășită de epoca modernă, ci îi deschide celei dintâi o varietate de perspective, pe care aceasta le poate duce mai departe (este cazul metafizicii limbajului, a persoanei și a libertății personale). Libertatea omului constă în independența sa față de necesitatea naturală, ea se împlinește în afirmarea unui adevăr revelat și în acțiunea morală. După cum înțelege Oeing-Hanhoff problema teodiceii, Dumnezeu a vrut să înzestreze cu libertate făpturile sale, pentru ca acestea să se poată întoarce spre el cu dragoste, adică în mod liber.[52] Făcând din Toma din Aquino și din Hegel personaje ale unui același dialog, Oeing-Hanhoff încearcă să facă „inteligibilă, cel puțin plauzibilă" din punct de vedere filosofic trinitatea unui Dumnezeu creștin. Dumnezeu este „o viață tripersonală în unitatea ființei unice și identice", în măsura în care este tatăl ființei naturale, în măsura în care se realizează în lume ca fiu, grăind și voind, și în măsura în care realizează legătura între primele două ipostaze ca duh sfânt. În această trinitate, Dumnezeu este imaginea originară ce stă pentru întreaga ființă spirituală și personală, pentru om.[53]

Încercarea de a clarifica relația complexă dintre filosofie și teologie, relație neîntreruptă de-a lungul epocii moderne, și, în același timp, ascunsă, constituie și obiectul strădaniilor lui K. Gründer[54]. În același context se înscrie și cercetarea unor gânditori precum J.G. Hamann, pentru care n-a existat niciodată o ruptură între cele două domenii[55], cercetarea istorică a modului

cum a fost recepționat pietismul (în special F. Ch. Oetinger) și iudaismul.[56] Luarea în considerare a complexelor de relații istorice dispărute sau mai puțin clarificate, scoaterea la lumină a presupozițiilor istorice ale unor opere filosofice aparținând unor filosofi cunoscuți, cum ar fi teoria nietzscheană a tragediei, critica heideggeriană a științei sau mai noua filosofie a limbajului[57], poate duce la o mai bună înțelegere și la o mai adecvată apreciere a acestor doctrine decât încercarea de a le dezrădăcina din elementul lor istoric. Cercetarea istorică care se preocupă mai puțin de limitele filosofiei și care își îndreaptă privirea asupra teologiei, filologiei sau a altor domenii poate revela „corelații funcționale" istorice în cadrul și între domeniile individuale, care sunt înțelese cel mai adesea ca „reducție" și „compensație", „restricție" și „surogat".[58] Dacă se remarcă faptul că iluminismul generează și propria critică, o reîntoarcere la religie sau o reorientare spre noile mituri, se ajunge astfel și la cunoașterea faptului că surogatele ei nu sunt doar succedanee pentru ceea ce s-a pierdut, ci prezervă în același timp habitus-uri de gândire uitate, transmițându-le mai departe într-un mod indirect. Prezentarea unor astfel de corelații devine astfel o „critică salvatoare". Ea este „modalitatea unei filosofii istorice", care poate să distingă între originar și simplu succedaneu.[59] Luând în considerare detalii biografice, sau care țin de istoria mentalităților și a ideilor, Gründer încearcă să arate că un tip anume de gândire are o multitudine de premise sociale, politice, spirituale sau determinate de viața zilnică, de care aceasta nu doar că depinde, ci la care se raportează întotdeauna, din care „gândirea își ia... obiectualitatea", potrivit sentinței lui Yorck von Wartenburg: „Gândirea ca act viu presupune viața și din punctul de vedere al conținutului."[60] Științele istorice trebuie să se transpună pe cât posibil în istoricitatea și condiționarea „obiectelor" lor; ele nu pot gândi referitor la obiectul lor pornind de la un concept unitar. „Nu se mai poate vorbi *despre* istorie, ci numai *din* ea."[61] De la W. Dilthey[62] încoace, științele socio-umane au conștientizat faptul că în lumea istorică nu întâlnim, ca în științele naturii, situări opozitive, obiecte clar conturate, ci „subiecți", care „au un discurs propriu" și se oferă „audierii" (în dublul sens: „a asculta" și „a chestiona" deopotrivă). Aceștia mi-au devenit străini și de aceea greu de înțeles („Hermeneutica este teoria înțelegerii ce are de înfruntat dificultățile cauzate de emancipare"). Ei fac însă parte din „viața mea" și tocmai în acest mod trebuie să mă raportez la ei. „În comprehesiunea istorică actualizez și reflectez un continuum, care admite experiența mea de viață". Astfel, cercetarea istorică poate fi descrisă ca o „comunicare", prin care aflu „că există și alte forțe în acțiune decât acelea care mă determină la modul prezent."

Pe de altă parte, dacă istoria constă în schimbări și rupturi, atunci ea nu mai determină în mod nemijlocit prezentul. De aceea, „experiență istorică" nu înseamnă doar comunicare, ci și reflecție, și anume „reflecția privitoare la o continuitate punctată de rupturi."[63]

Robert Spaemann

Robert Spaemann, născut pe 5.5.1927 la Berlin, a studiat la Münster, München, Freiburg și Paris, și-a obținut doctoratul la Münster în 1952, a fost până în 1956 redactor, iar apoi, până în 1962, asistent la Münster. În 1962 a obținut titlul de lector, devenind profesor de filosofie și pedagogie la Stuttgart, iar în 1969 la Heidelberg. Între 1973 și 1992 a predat la Universitatea din München.

Crimele național-socialismului l-au făcut pe Spaemann să realizeze de timpuriu ce urmări poate avea dizolvarea principiilor etice fundamentale. De aceea, problemele etice formează tema centrală din filosofia sa. În cercetările sale este influențat de lecturile din Adorno, Horkheimer, Marx, Toma d'Aquino, dar în special de cele din J. Ritter[64], fără a împărtăși, însă, interpretarea ritteriană „funcțională" a istoriei.[65] Dimpotrivă, el caută în operele lui Aristotel, Augustin, Toma și mai ales Platon, răspunsuri nemijlocite la întrebări actuale.[66] Aceasta atitudine își are cauza în faptul că Spaemann consideră filosofia, mai mult decât oricare alt elev al lui Ritter și chiar decât acesta însuși, ca fiind determinată de temeiurile ei metafizice (atemporale). Prin aceasta, nu este trecută cu vederea însă schimbarea fundamentală a epocii moderne față de antichitate și evul mediu. Totuși, această schimbare nu ajunge, potrivit lui Spaemann, până la ultimele temeiuri metafizice ale gândirii. Ruptura modernității este exprimată în mod exemplar în viața și opera lui J.J. Rousseau, care trăiește toate „antinomiile modernilor" și pe care scrierile acestuia le poartă cu sine.[67] Însă, potrivit lui Spaemann, gândirea metafizică actuală are nevoie de aceste antinomii ca temei sigur al ei: „Nu există etică fără metafizică."[68]

În dizertația sa, Spaemann îl înțelege pe filosoful francez al Restaurației L.G.A. de Bonald drept primul care a abandonat caracterul moral al societății în favoarea autoconservării individului, tematizând prin aceasta, „pura funcționare a mecanismului social".[69] În dizertația sa pentru obținerea titlului de lector el duce mai departe aceste preocupări: teoria lui Fenelon privitoare la dragostea pură pentru Dumnezeu este inteligibilă numai pe fondul unei

schimbări fundamentale a conceptului de natură în epoca modernă timpurie: natura nu mai este orientată intențional teleologic spre o ființare perfectă, superioară, ci are ca unic conținut simpla ei autoconservare. Natura umană are propriile interese lumești, îndreptățite și care pot fi depășite, potrivit lui Fenelon, doar prin dragostea altruistă pentru Dumnezeu.[70]

Universala orientare intențională a naturii, a omului și a lumii sale, teleologia întregii ființări, constituie de acum înainte o temă centrală în gândirea lui Spaemann. Metafizica veche, din antichitate și până în epoca modernă timpurie, era convinsă că toate făpturile tind în mod natural spre un scop, un bine, care este mai presus decât ele însele (în filosofia greacă: participarea la ceea ce este etern; în creștinism: transcenderea întru Dumnezeu). În evul mediu târziu, această viziune ajunge să fie considerată depășită în ce privește ființarea naturală și pierde din importanță din ce în ce mai mult o dată cu știința modernă a naturii și cu întemeierea filosofică carteziană a acesteia. Rousseau a încercat pentru prima dată să determine omul nu pornind de la telos-ul său, de la nivelul său moral (Aristotel), ci pornind de la natura sa pură. Acest proces al „dizolvării teleologiei" se continuă până astăzi prin intermediul teoriei evoluționiste, în spiritul căreia biologii nu definesc doar viața, ci și subiectivitatea omului și morala sa ca simplă capacitate de adaptare în scopul supraviețuirii, adică le definesc din punct de vedere naturalist-funcțional. Spaemann stăruie asupra faptului că, prin aceasta, omul și relația lui cu lumea sunt descrise inadecvat (omul poate, pe baza „capacității sale reflective... să se distanțeze de scopurile naturii și să se raporteze la acestea acceptându-le sau negându-le"), că înțelegerea de sine ca subiect, care „devine persoană doar prin comunicarea cu o situare opozitivă de ordinul persoanei", nu este atinsă și că natura umană poate fi concepută ca umană doar atunci când este înțeleasă prin raportare la „ceea ce ea nu este", ca orientare spre un „absolut"care o transcende, orientare sădită apriori în natura umană.[71] Viață există doar dacă ea are un stadiu final care nu depinde de arbitrariul ei: „Aceasta înseamnă însă teleologia naturii". Ea rămâne însă o problemă teoretică și este, în ultimă instanță, „un postulat al rațiunii comprehensive", mai ales în epoca actuală, când „procesul de luare în stăpânire a naturii este împlinit", iar omul devine conștient că exploatarea irațională a naturii are consecințe nedorite.[72] „Fie se va reuși integrarea relației de dominare a naturii într-o nouă relație, abia acum conturată, dintre om și natură, fie omul va ajunge victima propriei dominații asupra naturii."[73]

Abia pornind de aici mai poate avea dreptul natural sens și actualitate, nu doar ca „un catalog de norme", ci ca „un mod de gândire care examinează critic toate legitimările de drept ale acțiunii", care nu crede „că se poate sustrage" naturii printr-o tot mai completă dominare a ei.[74] O „existență umană demnă" poate fi păstrată doar atunci când „bogăția viului este respectată ca valoare în sine". De aici rezultă că statul trebuie să reflecteze la consecințele intervențiilor tehnice în natură, să evite orice „instalare a unei surse de pericol ireversibile și să-și limiteze scopurile astfel încât acțiunile sale să nu prezinte riscuri pentru alte generații, în special pentru cele ce vin."[75]

Conceptul de demnitate umană poate fi întemeiat solid doar atunci când omul nu este considerat și recunoscut ca valoare pentru altceva, ci „ca scop în sine", ca ființare care vizează absolutul. Prin acest concept de demnitate omul „este respectat în statutul absolut de subiect" și este considerat ca persoană. „Conceptul de «demnitate» are în vedere ceva sacru: în temeiul său, el este un concept religios-metafizic."[76] Aceasta nu înseamnă că politica și-ar putea deriva maximele ei din teologie. Vestirea creștină a împărăției lui Dumnezeu nu se poate transforma în acțiune social-politică. O teologie politică nu vede granița dintre teologie și politică și din această cauză trebuie la fel de mult criticată ca orice altă utopie, precum cea a monarhului luminat, care „legitimează însă doar stăpânirea arbitrară" sau cea a „forței revoluționare legitimate de istoria filosofiei", care „renunță la aspectul moral", deoarece este orientată spre un țel absolut, ideal.[77] Acțiunea morală constă tocmai în faptul că „regulile ei elementare" nu pot servi ca funcții unui alt scop decât morala în sine. Aceasta înseamnă că toate ființările cu care avem de-a face nu trebuie să fie niciodată utilizate doar ca mijloc pentru un scop „superior".[78] Altfel spus, nu are voie să elimine ceea ce îi este străin, non-raționalul, ci trebuie să îl recunoască, chiar dacă în calitate de adversar. Altfel ea devine „irațională", deoarece apare ca voință particulară și nu generală.[79]

Atunci când Spaemann face referire la valoare, și, într-o anume măsură, la scopul în sine al naturii, el nu cere o întoarcere la natură, pe care chiar și Rousseau o considera imposibilă. Dimpotrivă, sarcina omului ca ființă rațională este să definească rațiunea ca scop al propriei naturi, să dezvăluie ceea ce este rațional comun tuturor oamenilor și să lase întreaga ființare să ființeze „într-un context de viață simpatetic" („lăsarea ființării să ființeze"). Rațiunea și natura nu se exclud astfel una pe cealaltă, ci sunt „concepte corelative": „Rațiune înseamnă conciliere cu ceea ce este înaintea ei, cu natura". Recunoașterea altor oameni ca persoane este mai mult decât „o

simplă solidaritate de specie". Spaemann găsește denumirea potrivită pentru aceasta în vechiul concept de „*amor benevolentiae*", care înseamnă deopotrivă a lăsa pe celălalt să fie și grijă față de acesta.[80]

Spaemann a plasat conceptul german corespunzător de „bunăvoință" (*Wohlwollen*) în centrul eticii sale, criticând alte întemeieri ale moralei. Utilitarismul este inadecvat deoarece anulează diferența dintre normele tehnice și cele morale și deoarece astfel nu poate fi obținut nici un principiu valabil pentru întreaga morală, precum acela al dreptății.[81] Doar o etică ce stăruie asupra caracterului absolut și necondiționat al binelui, care nu-l relativizează sau înlocuiește prin alte determinări, cum ar fi utilul, satisface simțul moral, înțelegerea de sine a omului și realitatea efectivă a fiecărui om. Dacă omul nu este privit ca scop în sine, atunci „demnitatea persoanei" este vătămată, fapt negativ, cu toate că în această atitudine se ține seama de „totalitatea circumstanțelor" unei acțiuni și de „valoarea obiectivă a fiecărui bun" care se afirmă în conștiință. Astfel, a te comporta moral înseamnă să respecți fiecare om, dar și toate celelalte viețuitoare în „realitatea lor efectivă" și să nu le instrumentalizezi. Acțiunea morală duce astfel la „acceptarea calmă a realității efective" și este condiția pentru o viață fericită, deoarece altfel „sensul subiectiv al vieții este sancționat ca fals de realitatea efectivă."[82]

Fericirea și viață împlinită (în greacă, *eudaimonia*) sunt de fapt concepte moral-filosofice fundamentale, care nu pot fi însă niciodată vizate direct și nu pot fi scopul în sine al acțiunii. Fericirea vine de la sine și nu este vizată ca atare. Viața împlinită nu este „o bunăstare subiectivă maximă", pentru că ea ar fi atunci punctul de întâlnire dintre realitatea exterioară și voința și trăirea personală, subiectivă, „abolirea diferenței dintre interior și exterior". Dualitatea contingentă a vieții – „descoperire optimă" a omului rămâne însă păstrată în orice viață împlinită. O fericire de durată este de neatins, deoarece omul este legat de finitudinea sa și nu poate fi eliberat de „suferința insuficienței". Fericirea umană, „relativa împlinire a vieții, se întemeiază pe o balanță dependentă de factori interni și externi și rămâne o „unitate labilă", care nu este ferită de „eșuare definitivă".[83] Orice definiție mai precisă a fericirii rămâne astfel ambiguă și devine contradictorie. Acest lucru își are cauza în faptul că viața umană nu-și este sieși suficientă, ci se „transcende pe sine" pornind de la și în vederea temeiului ultim. „Această transcendență de sine a vieții este raționalul: în forma ei cea mai elementară vorbim de dreptate, în cea superioară, de iubire." Celălalt este apreciat, în persoana sa, ca sine și ca subiectivitate. El este experimentat ca ceva real efectiv independent de noi. „Punerea de acord absolută" cu sine și cu ceea „ce constituie

binele pentru celălalt o numim bunăvoință". Această punere de acord se arată mai ales în „starea de a fi pregătit pentru a veni în ajutorul vieții amenințate." Prin aceasta noi încercăm să „înțelegem" cealaltă viață, adică să „ne transpunem în această alteritate" și „să considerăm suferința lui, de exemplu, drept ceva ce... nu trebuie să existe." Abia prin aceasta este posibilă viața împlinită, deoarece acum „viața s-a trezit la rațiune", rațiunea a devenit „forma vieții". De aici urmează iertarea, sfiala, respectul și, mai ales, „răspunderea pentru sine și pentru viața celuilalt", dar și pentru tot ceea ce este viu în genere.[84]

Hermann Lübbe

Hermann Lübbe, născut la 31.12.1926 în Aurich, a studiat la Göttingen, Münster și Freiburg/Br., a obținut titlul de doctor în 1951 cu o dizertație (nepublicată) referitoare la *Problematica lucrului-în-sine în opera lui Kant*, a obținut titlul de lector la Erlangen cu o lucrare (de asemenea nepublicată) despre *Filosofia transcendentală și problema istoriei*, în care sunt analizate studiile de istoria filosofiei ale lui Kant, Fichte și Schelling. A fost lector în Erlangen, Hamburg, Münster și Köln, între 1963 și 1969 profesor la Bochum și din 1969 și 1973 la Bielefeld. Din 1971 până în 1991 a predat la Zürich. Între 1967 și 1970 a fost secretar de stat pentru învățământul superior în guvernul (condus de partidul social-democrat) al landului Renania de Nord-Westfalia.

Lübbe a publicat mai întâi lucrări despre E. Mach, W. Schapp și L. Wittgenstein[85], în care este tratată o temă comună a fenomenologiei și pozitivismului, și anume aceea a subiectului istoric ce stă la baza întregii rațiuni științifice. Totodată, interesul lui Lübbe se îndreaptă spre filosofia practică, în special spre teoria politică, istoria și evoluția acesteia până în prezent. Caracteristic pentru maniera sa de a argumenta este că nu izolează doctrinele de contextul lor social-istoric, ci meditează consecvent privitor la orizontul conceptual și politic din care acestea au izvorât. De aceea este luată în considerație concretitudinea politică și spirituală a oricărei doctrine în vederea unei definiții funcționale a acesteia. Tipic pentru diagnoza epocii realizată de Lübbe este faptul că aceasta expune, pe baza unei multitudini de fenomene ale sferei cotidiene (nu arareori și pe baza unor exemple din patria sa frizonă), evoluții și tendințe care ar trebui să vădească, potrivit lui Lübbe, o determinare locală a epocii actuale și, totodată, să intervină corectiv în discuțiile actuale.[86]

Potrivit lui Lübbe, filosofia politică a epocii moderne depăşeşte orice conflict existent între tendinţele liberale (clasice) şi totalitare. Astfel, teoria hobbesiană a statului îi pare a fi liberală şi „potenţial democratică", deoarece rezumă misiunea statului la asigurarea păcii şi siguranţei, în timp ce marxismul şi tehnocraţia doresc să realizeze şi fericirea cetăţenilor: „Este de o importanţă fundamentală pentru distingerea între diferite orientări politice dacă practica politică a puterii vizează autoconservarea sau fericirea individului ca scop absolut al ei."[87] Filosofiile politice nu pot fi înţelese fără angajamentele lor, dar, în acelaşi timp, nu pot fi reduse doar la acestea. Astfel, momentele importante ale teoriei politice germane din secolul 19, cel al dreptei hegeliene, cel al socialismului neokantian, al materialismului ideologic şi al teoriilor din 1914 sunt analizate din punctul de vedere al „sesizării alternative a principialului şi actualului".[88] În luptele spirituale şi în „formarea fronturilor ideologice"[89] nu este vorba niciodată doar de un conţinut obiectiv al mesajului, ci şi de poziţiile ideologice şi de influenţele practice.[90] O dispută în jurul unor idei sau concepte se integrează, de aceea, într-o dezbatere socială căreia nu-i poate fi răpită funcţionalitatea prin intermediul unei critici a ideologiilor sau a limbii, deoarece ea este tocmai acea dispută în jurul unor concepte şi teoreme care realizează o integrare într-o voinţă politică comună, care stabileşte direcţii şi opinii şi care face astfel posibilă o acţiune politică. Acolo unde este vorba de impunerea intereselor, modul de utilizare al cuvintelor este neclar, disputa conceptuală este evitată cât mai mult posibil[91], altfel decât în domeniul academic, relativ depolitizat, deşi chiar şi aici poate lua naştere o dispută conceptuală în jurul lui „a-însemna-ceva-şi-nu-altceva", aşa cum arată diferitele utilizări ale conceptelor de „lipsă a presupoziţiilor" şi „pozitivism".[92]

Lübbe intervine consecvent în favoarea caracterului autonom al raţiunii practice şi al politicului, deoarece acestea se sustrag oricăror constrângeri obiective şi oricărei raţionalizări. Fără a tăgădui valoarea planificării şi a ştiinţei pentru politică, el constată totuşi un hiatus insurmontabil între cele două sfere, deoarece în politică este întotdeauna vorba de interese şi scopuri divergente care trebuie dezbătute, dar în legătură cu care trebuie luat, în cele din urmă, o decizie (aşa cum în democraţie funcţionează principiul deciziei luate de o majoritate). În timp ce tehnocraţia depolitizează statul prin aceea că reduce toate întrebările practice la chestiuni ştiinţifice şi acţionează astfel totalitar, politica garantează libera fixare a ţelurilor şi a necesităţilor individului. Ea este ghidată de argumente, dar ştie, în acelaşi timp, că nu poate pretinde o valabilitate absolută.

Planificarea, futurologia și știința trebuie, de aceea, să se orienteze spre probleme controlabile în intervale de timp limitate, trebuie deci să se orienteze „pragmatic" și să se subordoneze politicii. O extindere a competenței la nivelul întregii societăți și o stabilire a țelurilor istorice ultime ar fi fatală. O astfel de distincție între competențele politicii și cele ale științei (aici Lübbe îl aplică pe Max Weber), între teorie și practică, are ca urmare reabilitarea categoriei deciziei în serviciul acțiunii politice originare. Filosofiile istoriei pot fi diferențiate în funcție de faptul dacă atribuie sau nu istoriei o conștiință de sine-stătătoare și, deci, dacă împuternicesc sau nu un subiect identificabil în rolul de subiect revoluționar sau în funcție de faptul dacă oferă sau nu o prognoză a întregii istorii viitoare și indică subiectului modul corect de a acționa (filosofiile istorice liberale și totalitare).[93]

Faptul că cea de-a doua formă de filosofie a istoriei eșuează în mod necesar are pentru Lübbe temeiuri teoretice istorice: istoria nu este previzibilă și planificabilă, deoarece „nu putem ști cu siguranță ceea ce vom cunoaște științific în viitor" și deoarece oamenii nu sunt niciodată doar produsul voinței lor raționale, deoarece niciodată ceva are loc așa cum a fost planificat, ci, dimpotrivă, o stare de fapt istorică poate fi explicată doar pornind de la o multitudine de acțiuni diferite contrare și poate fi înțeleasă corect doar ulterior.[94] Deoarece istoria constă într-un „amalgam" de „acțiuni concurente ale unor subiecți diverși", deoarece în cadrul ei nu putem decela legi cauzale, putem clarifica elementele disfuncționale din cadrul ei doar „istoric", adică ca rezultat al unor intenții diferite.[95] Ar fi de aceea „absurd" și „riscant din punct de vedere practic" să subsumezi istoria „unui țel indicabil, ce transcende prezentul ca proiecție a viitorului" și să încerci să edifici ceva pe temeiul unui proces orientat intențional, care ar fi „controlabil" la nivel global.[96] Nu putem fi pe deplin stăpâni pe istorie. Dimpotrivă, ea ni se întâmplă, „deoarece ea este mai mult decât ceea ce individul vrea să pună în ea; ea constă deci și din ceea ce noi trecem cu vederea și din ceea ce noi acceptăm ca atare." Tocmai de aceea ea poate duce la consecințe nedorite. De aceea nu poate exista un subiect al acțiunii istorice definibil, fie acesta chiar și umanitatea ca întreg. Cel care vrea să se identifice cu istoria rămâne, totuși, doar o parte a ei și exclude din aceasta pe ceilalți (cel puțin pe cei ce-i urmează temporal). În consecință, el acționează totalitar.[97]

Istoria nu este subordonată unei legități naturale unitare. Dimpotrivă, ea constă din evenimente singulare, distincte și din „istorii" singulare. Acestea nu pot fi asociate logic așa cum este cazul proceselor științelor naturii, ele

pot fi doar „povestite". Prin intermediul istoriei, persoanele, dar şi comunităţile, cum ar fi popoarele, statele, naţiunile, îşi dobândesc identitatea lor individuală, care include multe date ce nu sunt rezultatul voinţei lor, ce se raportează accidental la aceasta, dar care trebuie acceptate drept componente ale acestei identităţi. Din istorie nu pot fi derivate nici un fel de norme şi nu se poate învăţa nimic. „Relevanţa ei practică" constă în faptul că ne lărgeşte orizontul prin experienţa alterităţii şi a trecutului, că reprezintă o identitate proprie şi străină. Nu putem indica în cazul istoriei un scop anume cu sens, deoarece ea constă din desfăşurări, contingenţe şi coincidenţe contradictorii. „Istoria ne învaţă despre limitele necunoscute ale întinderii puterii noastre de acţiune" şi ne face astfel imuni la entuziasmul planificării şi al reformelor utopice.[98] Răspunsul la contingenţa istoriei este religia, în care ceea ce nu se supune unui sens raţional al acţiunii şi nu stă în puterea omului este recunoscut şi integrat, în principal ceea ce constituie condiţia umană, anume suferinţa şi moartea: religia este „exerciţiul de a domina ceea ce este contingent". În demonstrarea „dependenţei absolute" a omului faţă de Dumnezeu, religia se dovedeşte valoroasă şi astăzi, când şi-a pierdut influenţa ei culturală iniţială. Abia acum se arată „funcţia ei esenţială", care este imună la toate încercările de demascare şi secularizare.[99]

Cum se explică atunci interesul crescând care se observă astăzi pentru istorie? Acesta nu ia naştere din nevoia de a obţine maxime de acţiune sau din aceea de a restitui tradiţii, respectiv de a le conserva (acestea devin interesante abia atunci când valoarea lor este pusă la îndoială), ci ca răspuns la „viteza crescână a schimbărilor" prezentului, ca o compensare a lipsei de istoricitate a prezentului.[100] Reacţia la dinamica crescândă a condiţiilor noastre de viaţă şi la schimbările sociale tot mai rapide, la privarea de istorie şi la cultura unitară care rezultă de aici, la sciziunea existentă între „origine şi viitor", se manifestă printr-o crescândă conştiinţă istorică şi în special printr-un nou val de deschidere de muzee (în care se expun din ce în ce mai des aparate tehnice vechi), prin sensibilitatea crescândă pentru conservarea monumentelor, prin grija pentru protejarea particularităţilor culturale şi regionale ş.a. Ele vor o edulcorare a omogenizării şi a presiunii civilizaţiei moderne.[101]

Consecinţele complexităţii crescânde a condiţiilor de viaţă, avalanşa informaţională şi schimbările sociale tot mai rapide sunt consecinţe ale dispariţiei familiarităţii, ale dificultăţii crescânde „de a procesa într-o manieră pozitivă inovaţiile", ale capacităţii de orientare în contextul pierderii în actualitate, ale unor experienţe de viaţă şi a lipsei unui viitor sigur.[102] Sub

impresia limitelor progresului, „a experienței limitelor aplicațiilor" științei și tehnicii și a lipsei unor tradiții valabile, categoria progresului devine ambivalentă, iar păstrarea culturii („de la morala cotidiană până la religie") capătă o nouă justificare. Ceea ce rămâne identic cu sine are drept presupoziție raționalitatea, greutatea de a demonstra existența acestei presupoziții apare abia în cazul a ceea ce se află în schimbare.[103] Aceasta nu înseamnă că trebuie să renunțăm la progres, raționalitate, știință și tehnică. Ele rămân de neînlocuit și necesită doar o apreciere diferențiată în funcție de efectele secundare, deoarece nu mai aduc cu certitudine îmbunătățiri. Oboseala civilizației, atitudinea de protest și profeția sfârșitului duc însă lesne la nostalgie sau la o certitudine utopică a mântuirii, care sunt în aceeași măsură o evadare din prezent, deoarece doresc o lume în care progresul a fost stopat.[104]

Față de temerile, precum și față de speranțele exagerate în viitor, Lübbe pledează pentru menținerea stărilor de lucruri existente atât în politică, cât și în cultură (cum ar fi instituțiile democrației, liberalismul, drepturile și libertățile cetățenești, economia de piață) și avertizează asupra unei mișcări ideologice reacționare, încercând astfel să apere „iluminismul politic și cultural chiar față de el însuși", împotriva unei depășiri a sferei de acțiuni proprii și împotriva uitării unor succese deja obținute.[105] Luminarea are succes doar atunci când nu se așteaptă de la ea o îmbunătățire a stării de fapt a lumii, când nu este utilizată în scopuri politice și doar atunci când este expresie a voinței umane de a cunoaște. De asemenea, știința rămâne relevantă în timp doar dacă este o consecință a „curiozității teoretice" dezinteresate.[106] Luminarea nu trebuie să conducă la deconstrucția tuturor normelor și tradițiilor în favoarea unei presupuse capacități critice." „Subiectul pe deplin emancipat, având o competență comunicativă universală", atrage atenția Lübbe lui Habermas, „nu mai dispune de nimic despre care ar putea produce discursuri cu sens."[107]

Filosofia și „inteligența critică" nu ar trebui să mai elaboreze „proiecții teleologice". Ele nu dețin vreun monopol în acest sens și nici vreo „competență specială", deoarece fiecare are „același drept la judecata practică și politică în ce privește propriul ideal de viață bună". Astfel de proiecții teleologice nu sunt necesare, deoarece simțul comun definește deja țelurile asupra cărora există cu certitudine un consens general (de exemplu asistența medicală, bunăstarea, siguranța socială și pacea) și deoarece ar fi dificil de realizat fără consecințe secundare nefaste.[108]

De asemenea, filosofia nu ajută la descrierea sau la mai buna cunoaștere a realității efective – acest lucru este atins prin științele particulare –, ci are

sarcina de a furniza instrumente cu ajutorul cărora oamenii să se descurce cât mai bine într-o lume din ce în ce mai complexă și într-o epocă a schimbărilor din ce în ce mai rapide: „Filosofia este o artă intelectuală a reflecției având drept obiect soluționarea crizelor de orientare... filosofii sunt specialiști în probleme de confuzie și în managementul crizelor de orientare."[109] Filosofia poate desigur recurge la simțul comun, deoarece „nu o avem la dispoziție o instanță mai de încredere".[110] Pentru normele oficial relevante se pot prezenta întotdeauna întemeieri solide, dar ele nu pot și nu trebuie să fie corelate cu pretenția de adevăr. Se poate vota în ceea ce le privește cu rezerva ca în contextul unor alte stări de fapt să se decidă din nou. Liberalismul este recunoașterea caracterului failibilist al normelor. El mărginește autoritatea politică la un minim necesar și identifică interesele puterii cu cele colective. Întotdeauna rămâne o prăpastie între întemeierea argumentativă a normelor și validitatea lor socială. Altminteri, „posesorul puterii" ar fi întotdeauna și „posesorul dreptății", lucru care ar putea duce la efecte totalitare și la teroare.[111] Teroarea înseamnă aducerea propriei convingeri referitor la morală și virtute în politică și solicitarea, dincolo de respectarea normelor, a aprobării morale a acestora. Ea nu acționează din rațiuni pragmatice, ci pornind de la niște convingeri fundamentale și de la o ideologie morală, urmărindu-și obiectivele fără scrupule și legitimându-și acțiunile prin aceea că urmărește întotdeauna binele.[112] Sarcina politicii nu poate fi aceea de a oferi țeluri de urmărit în vederea realizării fericirii și a autodeterminării. Altfel ea își pierde capacitatea de a face posibilă și de a garanta libertatea.[113]

Odo Marquard

Odo Marquard, născut la 26.2.1928 în Stolp (Pomerania), a studiat la Münster și Freiburg, a obținut doctoratul în 1954 și titlul de lector în 1963 la Münster; a predat între 1965 și 1993 la Universitatea din Gießen.

Problema pe care o pune în dizertația sa este dacă metafizica criticată (pentru a fi apoi restituită) de către Kant și de către gândirea postkantiană este „dovada unei plenitudini", a unei „realizări" sau doar un „surogat", un succedaneu pentru ceva ce nu a fost atins. Atunci când metafizica ia locul filosofiei istoriei, ea devine un surogat: acolo unde speranța într-o lume viitoare mai bună dezamăgește, individul se refugiază în metafizică. O dată cu Kant, rațiunea cândva divină (*theoria*) a devenit rațiunea științelor exacte,

stând deopotrivă la îndemâna unei metafizici noi, purificate. În măsura în care domeniul de aplicabilitate al rațiunii a fost restrîns, ea poate cu greu să țină prezent întregul domeniu de altădată al metafizicii. Metafizica devine surogat acolo unde ea vrea să gândească totalitatea ca pură rațiune instrumentală. Lipsa acestei rațiuni fără putere este compensată la Kant prin artă. Estetica este „provizoratul" în care omul își satisface „nevoia de libertate și perfecțiune". Însă, acolo unde rațiunea și metafizica nu întâlnesc o realitate efectivă împlinită, „rațiunea care se caută pe sine trebuie, în mod inevitabil, să trăiască din surogate."[114]

Câteva dintre temele gândirii târzii ale lui Marquard sunt aici atinse, în special problema realizărilor filosofiei istoriei și cea a teodiceei. În cadrul celor două discipline, omul preia responsabilitatea, odinioară divină, a lumii. Teodiceea, „problema modernă a serviciului divin"[115], este pentru Marquard o „problemă serioasă"[116]. Înainte de toate, devine limpede aici modul de a gândi al lui Marquard: pornind de la istoria filosofiei, el examinează întrebările și problemele pe care noile concepte și noile discipline (cum ar fi estetica sau antropologia) vor să le soluționeze,[117] ce anume vor acestea să înlocuiască și dacă acest fapt este pozitiv sau negativ. Astfel de teme se află deci într-o corelație funcțională. Categoria compensației, cu care Marquard operează mai des decât Ritter, arată ceea ce noile teorii au făcut posibil sau necesar.

Acest procedeu „genealogic", revelarea condițiilor de apariție ale teoremelor, ale substituirii, schimbării și reapariției lor, este aplicat de Marquard în lucrarea sa de docență la întrebarea privind temeiul pentru noul avânt al psihologismului și al antropologiei în filosofia secolului 20.[118] Acestea reflectează privitor la natura constantă a omului, în măsura în care încrederea în raționalitatea istoriei este zdruncinată. În același mod, istoricismul definește omul ca existență istorică, în măsura în care acesta nu mai e în stare să proiecteze un scop final al istoriei. Marquard elaborează o genealogie a filosofiei de la Kant încoace: filosofia transcedentală a înlocuit metafizica veche. O dată cu ea, Eul preia, în locul lui Dumnezeu, răspunderea pentru lume (teodiceea). Ea este, prin aceasta, o „metamorfoză a teoriei metafizice privind ființa", în măsura în care se transformă într-o filosofie practică. Ea conține încă prea multă metafizică pentru a se putea transforma într-o filosofie a istoriei; ea trebuie să rămână „departe de istorie", deoarece ea își reprezintă realizarea viitoare a istoriei făcând abstracție de trecut. Filosofia istoriei nu se poate împlini, deoarece ea își plasează țelul într-o infinită depărtare, deoarece își întoarce fața de la politică și ajunge în final la

pesimism istoric. Ea caută să-și compenseze lipsurile prin estetică, filosofia naturii și în cele din urmă prin psihanaliză, care dezvrăjește natura romantică, aducând-o la nivelul de simplă natură instinctuală. Astfel se explică atracția exercitată în prezent de Freud, deoarece „incapacitatea de a înțelege rațiunea în istorie" trebuie compensată printr-o „întoarcere la natură". Psihanalizei, asemeni filosofiei transcendentale, îi lipsește însă „o raportare mulțumitoare la viitor". Ea este capabilă să prelucreze genealogic trecutul, dar este neajutorată în fața viitorului.[119] Marquard știe că acest lucru este valabil și pentru opera sa, care procedează, de asemenea, genealogic, fără a propune un proiect pentru viitor. Ea trebuie să rămână indecisă, atâta vreme cât nu poate fi prevăzută o reală conciliere și o dizolvare a contradicțiilor. Poziția lui Marquard se recunoaște drept „inevitabil contestabilă."[120]

Marquard a dezvoltat această tematică într-o serie de articole[121], a căror principală idee, abandonarea ideii de istorie rațională acolo unde filosofia istoriei a eșuat, are drept cauză recursul la estetică și medicină[122], întoarcerea la natură sub forma antropologiei[123] sau evadarea în tipologia concepțiilor despre lume.[124] Marquard critică aceste surogate și aplică filosofia hegeliană a istoriei, care nu este una a imperativelor perene, ci și una a „simțului pentru ceea ce este deja împlinit" și una a „sensibilității față de demersul regresiv".[125]

Această sarcină devine însă pentru Marquard cu atât mai presantă, cu cât în societate crește tendința de a depăși prezentul prin periclitarea avantajelor deja obținute, de a-și pune speranțe într-un viitor utopic sau de a-și proiecta atmosfera apocaliptică a sfârșitului[126], cu cât, de asemenea, în teoria discursului a lui Habermas și Apel, faptele sunt privite ca ceva care trebuie verificat critic, ca ceva care are nevoie de legitimare.[127] Astfel, Marquard își ia „rămas-bun de la filosofia istoriei", deoarece epoca modernă nu poate fi justificată de „mitul epocii moderne", ci „eșuează", deoarece oamenii sunt depășiți de răspunderea preluată asupra istoriei, deoarece așteptata împlinire a istoriei lipsește sau este plasată într-o depărtare intangibilă. Presupușii inițiatori ai istoriei trebuie să-i însărcineze pe alții cu răspunderea, ei au nevoie de un „alibi": natura sau Dumnezeu, iar, în măsura în care acesta din urmă nu este disponibil, dușmanul de clasă sau „condițiile deja existente". Istoria filosofiei nu aduce deci nici „o emancipare reală", ea dezamăgește inevitabil. Cu aceasta are loc însă „reîntoarcerea unui Dumnezeu suprimat": pretinsa autonomie se transformă într-o nouă heteronomie.[128] Marquard elaborează în principiu aceeași succesiune de „trei stadii" ca și până acum[129]: în teodicee, Dumnezeu este degrevat de relele lumii; în filosofia

istoriei, „singura teologie în care nu a reușit până acum secularizarea"[130], omul se înțelege ca făptuitorul istoriei; însă, deoarece eșuează, oamenii caută surogate, exersează arta „de a nu fi fost."[131] Aceste surogate sunt mereu prezente, deoarece oamenii sunt întotdeauna „constrânși sau se află în situația de a acționa într-un alt mod", dovedindu-și prin aceasta "caracterul uman".[132]

Pentru a evita alternarea dăunătoare a speranțelor într-un viitor utopic cu evadarea în trecut, Marquard pledează acum pentru „moderație în filosofia istoriei", prin intermediul unei dezvoltări a „simțului istoric"[133], prin întoarcerea privirii spre nenumăratele „istorii" particulare, în locul unei universale „istorii a progresului și a împlinirii".[134] Deși își descrie și noua poziție ca perfect „criticabilă"[135], el se pronunță împotriva pretenției filosofiei de principialitate și absolută veridicitate, împotriva cerinței exagerate, raportată la efemeritatea vieții, de întemeiere a tuturor relațiilor de viață, și, totodată, pentru „dreptul lucrurilor celor mai familiare față de cele ultime", pentru „uzanțe" și „normalitate". Și aceasta deoarece și pentru el este valabilă maxima potrivit căreia „celui ce schimbă îi revine dificila sarcină de a demonstra". Asta înseamnă că în locul unui mit atotcuprinzător ar trebui întreținute o multitudine de mituri, care se neutralizează reciproc în măsura în care își împart ariile de dominație, că în locul „monoteismului" ar trebui profesat „politeismul", că astfel înnoirile sunt limitate și continuitățile păstrate, că ar trebui practicată, ca în hermeneutică, „raportarea la moștenirea istorică". Toate acestea trebuie realizate într-o hermeneutică ce lasă deschisă posibilitatea unor interpretări variate, deoarece a stărui într-o unică modalitate de a înțelege un text, cum s-a întâmplat în trecut în cazul războaielor civile confesionale, duce la consecințe dezastruoase pentru ambele părți.[136] Aceasta nu exclude critica și schimbarea, ci abia ea le face posibile, căci "trebuie să fie mai multe uzanțe păstrate decât cele care sunt schimbate, altfel viața noastră eșuează".[137] Tocmai de aceea Marquard pledează în favoarea iluminismului, apărând modernitatea în fața criticilor postmoderni.[138]

Această pledoarie nu este valabilă doar pentru filosofie, ci și pentru domeniile de viață pre- și extraștiințifice: acolo unde omul observă că este finit, iar capacitățile sale de a acționa sunt limitate, este recomandabilă o „orientare provizorie în viață", acceptarea „destinului", a „accidentalului" și a „ceea-ce-nu-este-disponibil", deci a tuturor celor care se sustrag capacității umane de realizare.[139] Aceasta nu înseamnă însă o acceptare pasivă în orice situație, ci, dimpotrivă, individul trebuie să-și îndrepte privirea asupra problemelor controlabile, deci soluționabile, asupra problemelor cotidiene, asupra „micilor răspunsuri cu sens", în loc să-și proiecteze o atotcuprinzătoare

și „nemijlocită intenție cu sens," asupra „posibilităților secunde" în locul unei așteptări a perfecțiunii.[140] Numai printr-o abținere de la problematizări absolute se poate păstra „varietatea realității efective a vieții umane" și, prin aceasta, individualitatea și spațiul liber de joc; numai într-o anumită „inerție în fața schimbării" și în recunoașterea limitelor schimbării este prezervată umanitatea. În același timp, nevoia de continuitate și familiaritate a omului nu are nevoie de o compensare printr-o realitate oarbă sau printr-o înstrăinare de lume.[141] În științele socio-umane rămân prezente „coloritul" lumii vii, diversitatea culturală și lumea moștenită prin istorie.[142]

Astfel, poți fi de acord cu o lume care nu tinde spre perfecțiune, deoarece greșelile ei sunt compensate prin alte calități: „Lumea... ca lume modernă, ca societate civilă, nu este o lume a crizei, ci dimpotrivă, în măsura în care este o lume imperfectă, este o lume în care, totuși, lipsurile sunt compensate într-un mod mulțumitor."[143]

Marquard se autointitulează un „sceptic" care nu dorește să se dedice în totalitate nici filosofiei istoriei, nici antropologiei, ci dorește să experimenteze mai multe filosofii și istorii diferite, un sceptic care „ezită" și care nu dorește să recomande nici ezitarea,[144] care se ferește de răspunsurile definitive, care se situează „într-o virtuoasă poziție mediană, aflată între cele două vicii: știința absolută și neștiința absolută", preferând jumătățile de măsură.[145] Din avantajele scepticului face parte și faptul că nu poate fi identificat cu un tip sau altul, păstrându-și astfel singularitatea și „inefabilul".[146] E posibil ca multe dintre aluziile și formulările, adesea pline de spirit, ale lui Marquard să fie doar un mod de a ascunde o seriozitate profundă, care însă s-ar pierde dacă am încerca să o surprindem într-o maximă. Prin trezirea bunei dispoziții și a râsului, „seriozitatea este minimalizată pe moment", iar autorului îi este permis să „trăiască în ascuns."[147] Aici își are limitele și orice descriere a gândirii lui Marquard.

Scrierile lui Ritter

Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicholaus Cusanus. Leipzig 1927.
Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Franfurt/M. 1937.
Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M. 1969.
Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt/M. 1974.
Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg.), Band 1 ș.u. Base/Stuttgart 1971 et sqq.

Scrierile lui Spaemann

Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. München 1959.

Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart 1963, 1990.

Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie. Stuttgart 1977.

Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln. 1977.

Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.

Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teologischen Denkens (zus. mit R. Löw). München 1981.

Moralische Grunbegriffe. München 1982.

Philosophische Essays. Stuttgart 1983.

Das Vernünftige und das Natürliche. Essays zur Anthropologie. München 1987.

Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989.

Bibliografie

Löw, R. (Hg.): Oikeiōsis. Festschrift für Robert Spaemann. Weinheim 1987, 321-339.

Scrierile lui Lübbe

Politische Philosophie in Deutschland. Basel/Stuttgart 1963, 1974.

Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg 1971.

Bewußtsein in Geschichten. Freiburg 1972.

Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart. Freiburg 1975.

Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel/Stuttgart 1977.

Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. Stuttgart 1978.

Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischen Vernunft. Düsseldorf/Wien 1980.

Zwischen Trend und Tradition. Zürich 1981.

Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz/Wien/Köln 1983.

Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, 1990.

Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität. Graz/Wien/Köln 1987.

Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Graz/Wien/Köln 1989.

Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Berlin 1990.

Scrierile lui Marquard

Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg/München 1958, 1982.

Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M. 1973, 1987.

Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1986.
Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln 1987.
Aesthetica und Anaesthetica. Paderborn 1989.

Note:

1 Cele mai importante teste sunt strânse în cele două volume: Metaphysik und Politik. Frankfurt/M. 1969 și Subjektivität. Frankfurt/M. 1974.
2 K. Gründer: Erfahrung der Geschichte. In: Gedenkschrift Joachim Ritter. Münster 1978, 21 ș. u.
3 Metaphysik und Politik, 64, 77, 171, 266. De aceea, gândirea lui Ritter poate fi definită – cu o anumită îndreptățire – drept filosofie hermeneutică, dacă se sesizează și se ține seama de deosebirea acesteia față de hermeneutica lui Gadamer, și anume faptul că Ritter nu și-a subsumat niciodată filosofia termenului generic de hermeneutică; cf. O. Pöggeler (Hg.): Hermeneutische Philosophie. München 1972, 46.
4 Metaphysik und Politik, 178.
5 Cf. articolele din: Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart 1965.
6 Dovezi în acest sens în bibliografia lui Ritter în: Gedenkschrift, Nr. 55, 71, 75, 76.
7 Institution „etisch". Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns. În Zur Theorie der Institution. Ed. de H. Schelsky. Düsseldorf 1970, 59-65.
8 Docta ignorantia. Die Theorie des Nichwissens bei Nicolaus Cusanus. Leipzig 1927, 6, 7, 9; cf. Nicolaus von Cues. în Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Ed. de Th. Haering, Stuttgart/Berlin 1941, 69-88; Th. Weber vede în noua judecată asupra lui Nicolaus Cusanus o concesie făcută național-socialismului – 86: (Joachim Ritter und die „metaphysische Wendung". În: Deutsche Philosophen 1933. Ed. de W. F. Haug, Berlin 1989, 219-243).
9 Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung dér neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt/M. 1937, 5.
10 Die Geschichtlichkeit der Philosophie als philosophisches Problem. Prelegere netipărită: 1928; cf. W. Dilthey: Weltanschauungslehre. Prelegere netipărită: 1931 (Nota 6, Nr. 7).
11 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. În: Neue Jahrbücher für Wisseschaft und Jugenbildung 6 (1930), 593-605, citat începând cu 598.
12 Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkentnnis. În: Blätter für deutsche Philosophie 12 (1938/39), 175-190, 186-189.
13 Metaphysik und Politik, 35.
14 Ibid., 56.
15 Ibid., 31; cf. Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie. În: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 79: „O istorie

conceptuală poate fi redată și prin «contradicțiile dintre școli și orientări» care «sunt traversate de principiul rațional imanent al filosofiei perene»".

16 Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen. Postdam 1933, de asemenea în: Subjektivität (Nota 1), 36-61, citat începând cu 55, 59-61.

17 Zum Problem der Existenzialphilosophie: Vorträge der Philosophischen Fakultät Istanbul, 4 (türk.-dt.), 50, 51, 53.

18 Metaphysik und Politik, 11; cf. Freiheit der Forschung und Lehre. În: Studium Generale 18, H. 3 (1965), 143-150.

19 Metaphysik und Politik, 85, 105, 118 ș.u., 132, 176 ș.u.; cf. mai departte 87, 109, 153 ș. u., 164, 168 ș. u. Vezi de asemenea Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles. În: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960), 179-199.

20 Mai întâi: Köln/Opladen 1957, de asemenea în: Metaphysik und Politik, 183-255.

21 Cf. pentru aceasta Metaphysik und Politik, 310-317: Hegel und die Reformation.

22 Ibid., 196, 199-201, 209.

23 Ibid., 185 ș. u,, 210, 295.

24 Ibid., 281-309: Moralität und Sittlichkeit, 287, 290, 298, 300 ș. u., 304-307; Ritter subliniază de mai multe ori diferența fundamentală față de conceptul aristotelic de praxis, printre altele și în: Subjektivität (Nota 1), 135 ș.u.; gândirea lui Ritter și a școlii sale poate fi numită cu greu „neoaristotelism", cu o tranziție firească spre gândirea hegeliană, căreia i-ar corespunde „o neîncredere sistematică față de individ"; H. Schnädelbach: Was ist Neoaristotelismus? În: W. Kuhlmann (ed.): Moralität und Sittlichkeit. Frankfurt/M. 1986, 38-63, citat la 42, 54; cf J.-E. Pleines: Zur Sache der sogenannten Neoaristotelismus. În: Zeitschrift für philosophische Forschung 43(1989), 133-157.

25 Ibid., 306, 308; aici este de găsit deosebirea între doctrina lui Ritter cu privire la instituții și cea a lui A. Gehlen.

26 Metaphysik und Politik, 190 ș.u., 213-215, 252, 224, 228-231; cf. 256-280: Person und Eigentum Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts", capitolele 34-81.

27 Subjektivität und industrielle Gesellschaft. În: Subjektivität, 11-35, citat 31, 32, 34.

28 Europäisierung als europäisches Problem. În: Metaphysik und Politik, 321-340, citat 333, 335, 339.

29 Die große Stadt. În: ibid., 341-354, citat 352.

30 Münster 1963, de asemenea în: Subjektivität, 105-140.

31 Wesen der Philosophie, în: Aufgaben deutscher Forschung. Ed. de L. Brandt, Köln/Opladen 1956, 69 ș.u.

32 Subjektivität, 119, 120, 128, 131, 134, 137. J. Habermas critică în determinarea științelor spiritului a lui Ritter faptul că prin intermediul acesteia ar fi împiedicată o „apropiere reflexivă" și că s-ar realiza o „muzealizare a istoriei" (Zur Logik

der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M. 1970, 95). Această critică înțelege greșit definiția lui Ritter cu privire la conștiința istorică modernă ca „unitate dialectică între depărtarea reală și revenirea spirituală" (Subjektivität, 132). Ritter susține însă drept imposibilă o deducere a normelor din istorie; el consideră o „pretenție fără acoperire" faptul de a aștepta din partea științelor și din a „spiritului însuși" să „salveze în realitate" substanța morală primejduită" (Ibid., 138).

33 Landschaft. Zur Funktion des Äesthetischen in der modernen Gesellschaft. Münster , de asemenea în: Subjektivität, 141-163, citat 150, 153, 161, 163.

34 Experiment und Wahrheit im Kunstwerk. In: Stahl und Eisen 73 (1953), Nr. 2, 92-99, 94.

35 Äesthetik, äesthetisch. În: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Vol. I, Basel/Stuttgart 1971, 558.

36 Dichtung und Gedanke, În: Subjektivität, 93-104, 97, 101.

37 Über das Lachen. În: Subjektivität, 62-92, citat 76, 90.

38 Experiment und Wahrheit im Kunstwerk, loc. cit. 95-99.

39 Vorwort zu Historische Wörterbuch der Philosophie. Vol. 1, VI.

40 R. Spaemann: Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. În: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 1 (1959), 313. O. Marquard constată însă o „convergență între școli ca efect întârziat" (Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, 8). Totuși, nu pot fi trecute cu vederea diferențe importante între elevii lui Ritter. Ele se vădesc, printre altele, atunci când e vorba de determinarea funcțiunii filosofiei și, în special, a metafizicii. H. Lübbe vede ca sarcină a filosofiei „controlul asupra crizelor de paradigmă ale științei" (Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage. În: Wozu Philosophie. Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Ed. de H. Lübbe. Berlin/New York 1978, 143). O. Marquard nu combate această teză (filosofii „realizează descrieri remarcabile cu privire la evoluția lumii"), însă cunoaște faptul că filosofia nu poate răspunde la întrebările metafizice ultime, deși nu poate să renunțe la ele: „Metafizica este... un laborator izolat care se ocupă cu probleme fundamentale, care nu pot fi rezolvate, mai ales în starea actuală de lucruri." (Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie. În: ibid., 85,89). R. Spaemann nu vrea să știe că aceste „întrebări finale" sunt păstrate și că se interoghează cu privire la ele, ci definește filosofia ca „discurs continuu" despre aceste întrebări, discurs întotdeauna controversat, în măsura în care filosofia este gândire a „unor indivizi singulari" (Die kontroverse Natur der Philosophie. În: Philosophische Essays. Stuttgart 1983, 106, 117; cf.: Der Streit der Philosophen. În: Wozu Philosophie?..., 91-106).

41 Cf. conceperea și dezvoltarea acesteia în Historische Wörterbuch der Philosophie împreună cu diferite articole ale editorului; alte cercetări de istoria ideilor: H. Lübbe: Säkularisierung. Freiburg/München 1965; Zur Geschichte der Ideologie-Begriffs. În: Theorie und Entscheidung. Freiburg 1971, 159-181; O. Marquards: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. În: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphiloso-

phie. Frankfurt/M. 1973, 122-145; R. Spaemann: Genetisches zur Naturbegriff des 18. Jahrhunderts. În: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 59-74; „Fanatisch" und „Fanatismus", ibid., 15 (1971), 256-274; K. Gründer: Zum Potential eines verlorenen Begriffs im Blick auf Mitscherlichs „Die Unfähigkeit zu trauern". În: Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für H. A. Salmony. Basel etc. 1985, 87-95.

42 În special în cuprinzătoarea operă a lui Wilhelm Goerdt: Rusische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. 2Bde. Freiburg/München 1984-1989; cf. Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden 1968; Fragen der Philosophie Ein Materialbeitrag zur Forschung der Sowjetphilosophie. Köln/Opladen 1960.

43 Cf. Willi Oelmüller: Friedrich Theodor Vischer und das Problem des nachhegelschen Ästhetik. Stuttgart 1959; Hegels Satz vom Ende der Kunst. În: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965/66), 75-94; (Ed.): Kolloquium Kunst und Philosophie. 3 Bde. Paderborn 1981/83.

44 K. Gründer: J. G. Hammans „Biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg/München 1958; K. Gründer/ R. Spaemann: „Geschichtsphilosophie. În: Lexikon für Theologie und Kirche (ed. a doua), Freiburg 1960, 783-791.

45 W. Oelmüller: Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens. În: Theodizee – Gott vor Gericht? Ed. W. Oelmüller. München 1990, 67-86.

46 O. Marquard: Schwierigkeiten beim Ja-sagen. În: Theodizee..., loc. cit., 89, 102.

47 W. Oelmüller: Die unbefriedigte Aufklärung. Frankfurt/M. 1969, VII; cf. Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.

48 H. Lübbe; O. Marquard: Diskussionbemerkung. În: R. Löw (ed.): Moderne oder Postmoderne? Weinheim 1986, 54; cf. R. Spaemann, ibid, 19-43

49 Ludger Oeing-Hanhoff, născut la 22.12.1923 la Marl, a studiat la Münster, Tübingen, Fribourg și Löwen, și-a obținut titlul de doctor în 1951 (Münster) cu disertația „Ens et unum convertuntur". Stellung und Gestalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Münster 1953), a obținut titlul de lector universitar în 1961 cu lucrarea nepublicată Descartes und der Fortschritt der Metaphysik. Predă începând cu 1966 în Gießen, apoi începând cu 1974 în Tübingen, unde moare pe 6.5.1986. Apreciat de Th. Kobusch în: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), 1-10.

50 Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels. În: Metaphysik und Freiheit. München 1988, 231-261, citat 238; cf. Konkrete Freiheit. Grunzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung. În: ibid., 302, 322.

51 Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt. În: ibid., 339-356, 352.

52 Thesen zum Theodizeeproblem. În: ibid., 81-90; cf. de asemenea: W; Oelmüller: Statt Theodizee. În: Teodiceea oggi? Archivio di Filosofia 56 (1988), nr. 1-3, 635-645.

53 Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person. În: ibid., 133-165, citat135; cf. ibid., 91-120, 121-132.

54 Karlfried Günter, născut 23.4.1928 în Marlissa/Niederschesien, studiază la Münster și Freiburg, își obține doctoratul la Münster în 1954 cu o lucrare despre Hamann (v. nota 44), obține titlul de lector cu o lucrare despre Yorck von Wartenburg (v. nota 60), profesor în 1970 la Bochum, în 1979 la Freien Universität Berlin. Bibliografie în: Disiecta Membra. Studien. K. Gründer zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart 1989.

55 Figur und Geschichte (nota 44); Nachspiel zu Hegels-Hamann-Rezension. În: Hegel-Studien 1 (1961), 89-101; Geschichte der Hamann-Deutungen. În: J.G. Hamann: Haupschriften erklärt, Vol. 1, Gütersloh 1956, 9-140; „Hamann" în: Neue deutsche Biographie, Vol.7, Berlin 1966, 573-577; Hamann in Münster. În: R. Wild (ed.): J.G. Hamann. Darmstadt 1978, 264-298; Sprache und Geschichte. Zu J.G. Hamanns „Metakritik über den Purismus der Vernunft." În: Gründer. Reflexion der Kontinuitäten. Göttingen 1982, 48-54.

56 Cf. M. Graetz/K. Gründer (ed.): Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums, vol. 1, Heidelberg, 1985.

57 Einleitung zum Neudruck von J. Bernays: Grunzüge der verlorenen Abhandlungen des Aristoteles über Wirkung der Tragödie. Hildesheim 1970, V-XI; Jacob Bernays und die Streit um die Katharsis. În: Epirrhosis. Festgabe für Karl Schmidt. Berlin 1968, vol. 2, 495-528; Zur Philosophie... (v. nota 58), 92; Martin Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen. În: Archiv für Philosophie 11 (1962), 312-335, de asemenea în: Reflexion der Kontinuitäten, 29-47; Sprache und Geschichte. În: ibid., 48-54.

58 Diskussionseinleitung zu: Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Ed. H. Flashar, K. Gründer și A. Horstmann. Göttingen 1979, 326.

59 Aufklärung und Surogate. În: Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann. Ed. de R. Löw Weinheim 1987, 55-68, cit. 68.

60 Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Göttingen 1970, 92.

61 Bericht über die Fortführung des „Archivs des Begriffsgeschichte". În: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz 1967, 76; cf. Reflexion der Kontinuitäten, 87, 117.

62 Noua însemnătate a lui Dilthey nu a ajutat la deschiderea testamentului său. Astfel, Gründer a îngrijit ediția Dilthey începând cu vol. 15 (Göttingen 1970).

63 Reflexion der Kontinuitäten, 78, 83, 98, 132; cf. Verständiges Leben in der Geschichte. În: Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes. Ed. de N.W. Bolz și W. Hübener. Würzburg, 1983, 239-251; Erfahrung und Theorie in den geschichtlichen Wissenschaften. În: Begriffswandel und Erkenntnisfortschritt in den Erfahrungswissenschaften. Kolloquium an der TU Berlin WS 84/85. Ed. de F. Rapp și H.-W. Schütt. Berlin, 1-17.

64 Philosophische Essays. Stuttgart 1983, 8, 10.

65 Interview mit C. Leggewie. În: Der Geist steht rechts. Berlin 1987, 159.

66 Philosophische Essays, 13.
67 Ibid., 11; Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.
68 Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, 11, 150.
69 Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald. München 1959, 200, 204, 208.
70 Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon Stuttgart 1963, 52-64; cf. Philosophische Essays, 11.
71 Das Vernünftige und das Natürliche. Essays zur Anthropologie. München 1987, 13-39, 43-73, citat 32, 65, 68, 34.
72 Philosophische Essays, 41-59, citat 41-59, 52.
73 Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens. München 1981, 288.
74 Philosophische Essays, 78; Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie. Stuttgart 1977, 198.
75 Technische Eingriffe in der Natur als Problem der politischen Ethik. În: D. Birnbacher (ed.): Ökologie und Ethik. Stuttgart, 1980, 180-206, cit. 190, 198; de aceea respinge Spaemann utilizarea energiei atomice. Chiar și în ce privește înarmarea atomică protestase mai înainte.
76 Das Vernünftige und das Natürliche, 77-106, cit. 87, 91, 97. Nimeni nu este autorizat să decidă din ce moment i se poate atribui omului demnitatea de persoană (ibid., 37). De aceea se pronunță Spaemann împotriva legiferării avortului și a manipulării genetice pe oameni; cf. Philosophische Essays, 76; Kein Recht auf Leben? Köln 1974; Die Unantastbarkeit des menschichen Leben. Freiburg 1987; Glück und Wohlwollen, 220.
77 Zur Kritik der politischen Utopie, 57, 93, 104, 127, 124; cu privire la la criteriile unei rezistențe și ale condițiilor unei lupte morale cf. ibid., 95-103.
78 Ibid., 182; Spaemann a criticat funcționalizarea religiei. Prin definiție, Dumnezeu nu poate fi gândit pornind de la funcția sa și nici nu poate servi pentru rezolvarea vreunei nevoi; cf. Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977, 18, 57; Funktionale Religionsbegründungen und Religion. În: Die religiose Dimension der Gesellschaft. Ed. P. Koslowski. Tübingen 1985, 9-25.
79 Zur Kritik der politischen Utopie..., VIII, 12, 18, 37; cu privire la primejdia ideologiei emancipării și a năzuinței spre egalitatea deplină cf.: ibid., 142-157, 158-166.
80 Das Vernünftliche und das Natürliche, 109-135, 125, 132, 130, 134.
81 Überdie Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik. În: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), 70-89. Utilitarismul subevaluează cu precădere conștiința și supraevaluează capacitatea individului de a anticipa consecințele pe termen lung ale acțiunilor sale.
82 Moralische Grundbegriffe. München 1982, 20, 39, 72, 75, 87, 90, 93, 107.
83 Glück und Wohlwollen, 32, 60, 85, 100, 60, 62, 84, 92, 94; cf. Philosophische Essays, 80-103.

84 Glück und Wohlwollen, 116, 122, 124, 129, 133, 136, 222, 235; cf. 145, 163; cf. de asemenea: dialogul între R. Spaemann și F. Rötzer, în: Denken, das an der Zeit ist. Ed. de F. Rötzer Frankfurt/M. 1987, 278-284.
85 În: Bewußtsein in Geschichten. Freiburg 1972.
86 Astfel a avertizat Lübbe cu privire la dezvoltările greșite în învățământ și politică; cf. Hochschulform und Gegenaufklärung. Freiburg 1973; Unsere stille Kulturrevolution. Zürich 1976; Endstation Terror. Rückblick auf lange Märsche. Stuttgart 1978.
87 Typologie der politischen Theorie. În: Das Problem der Ordnung. Sechster deutscher Kongreß für Philosophie. 1960. Ed. H. Kuhn/F. Wiedmann. Meisenheim am Glan 1962, 77-94, 80, 89.
88 Politische Philosophie in Deutschland. Basel/Stuttgart 1963, 1964, 14.
89 Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/München 1965, 1975, 22.
90 Cf. de asemenea Wissenschaft und Weltanschauung. Ideenpolitischen Fronten im Streit um Emile Du Bois-Reymond. În: Philosophisches Jahrbuch 87 (1980), 225-241.
91 Der Streit um Worte. Sprache und Politik. Bochum 1967, de asemenea în: Bewußtsein in Geschichten, loc. cit., 132-167.
92 Fortschritt als Orientierungsproblem. Freiburg 1975, 134-153: Sein und Heißen.
93 Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg 1971; cu privire la Max Weber cf.: Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf. În: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 58 (1962), 343-356. Față de critica „rațiunii instrumentale" (Max Horkheimer) și de tehnocrație Lübbe a obiectat susținând că o rațiune tehnologică care rezolvă probleme concrete, curente nu trebuie să conducă *eo ipso* la renunțarea la țelurile sociale (Fortschritt..., loc. cit. , 75).
94 Theorie und Entscheidung, 92, 119.
95 Fortschritt..., loc. cit., 154-168: Was heißt „Das kann man nur historisch erklären?", 156; Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Basel/Stuttgart 1977, 35-47, 54-68; cu privire la legile care guvernează istoria cf. ibid., 127.
96 Fortschritt..., 130.
97 Geschichtsbegriff..., 73, 75, 80, 86, 89.
98 Geschichtsbegriff..., 128, 152, 203, 204, 236, 239, 275; Unsere stille Kulturrevolution, loc. cit. 20, 23; cf. Philosophie nach der Aufklärung, 115-141: Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt.
99 Fortschritt..., 169-181: Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion? Geschichtsbegriff..., 290; Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf/Wien 1980, 59-85; Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, 144; Handlungssinn und Lebenssinn. În: Phänomenologische Forschungen, vol. 10, Freiburg/München, 32.

100 Geschichtsbegriff..., 306, 331-334; cf. Philosophie nach der Aufklärung, loc. cit. 115-141.

101 Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz/Wien/Köln 1983, 9; Philosophie nach der Aufklärung, 143-158; Der Fortschritt und das Museum. London 1982; Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Graz/Wien/Köln 1989.

102 Fortschritt..., 32-74; Zeit-Verhältnisse..., 33, 49, 70; er Mensch als Orientierungswaise? Beiträge von H. Lübbe. Freiburg/München 1982, 16, 145-168.

103 Fortschritt..., 24, 68; Zeit-Verhältnisse..., 142; Zwischen Trend und Tradition. Zürich 1981, 15, 60-67, 83; cf. Wer will überhaupt diesen Fortschritt? Ein Gespräch mit H. Lübbe, în: Information Philosophie 1991, Caietul 2, 18: „Costurile progresului par să crească în anumite domenii mai repede decât avantajele."

104 Zwischen Trend und Tradition, 12, 48; Fortschritt..., 56; Zeit-Verhältnisse..., 42, 105, 121.

105 Fortschritt Reaktionen. Über konservative und destruktive Modernität. Graz/Wien/Köln 1987, 9, 23-26; constituția liberală este neutră în ce privește religia, dar „religia civilă", răspunderea statului în fața lui Dumnezeu, este un „garant al liberalismului", deoarece statul se recunoaște în aceasta ca „ne-autarhic": Staat und Zivilreligion. Wolfenbüttel 1983, 24; Religion nach der Aufklärung, 321.

106 Ibid., 174; Philosophie nach der Aufklärung, 54, 92; Geschichtsbegriff..., 292; Fortschritt..., 25.

107 Aufklärung und Gegenaufklärung. În: M. Zöller (ed.): Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit. Zürich 1980, 27.

108 Unsere stille Kulturrevolution, 68; Zeit-Verhältnisse, 87, 138; Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft. Berlin 1987, 69, 89; Philosophie nach der Aufklärung, 237; Die Wissenschaften und ihre kulturelle Folgen. Über die Zukunft des common sense. Opladen 1987 (Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 285). Chiar și filosofia morală nu are o competență exclusivă asupra doctrinei moralei, ci doar prezintă acea doctrină „de care relațiile noastre de viață deja dispune și pe care deja o configurează.": Moral und Philosophie der Moral. În: Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. XII. Deutscher Kongreß für Philosophie. Innsbruck 1983, vol. 2, 554.

109 Unsere stille Kulturrevolution, 76, 78, 80; Philosophie nach der Aufklärung, 35

110 Der Mensch als Orientierungswaise?, 28.

111 Philosophie nach der Aufklärung, 56, 174, 179-195, 264; Fortschrittsreaktionen, 41-55.

112 Politischer Moralismus..., passim; Fortschrittsreaktionen, 85-92; Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. Stuttgart 1978, 78-96. Philosophie nach der Aufklärung, 239-272; cu privire la „rațiunea pragmatică" ibid., 197-208.

113 Fortschrittsreaktionen, 215; Aufklärung und Gegenaufklärung, 23.

114 Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg/Müncen 1958, 11, 14, 54, 109; cu privire la funcţia esteticii kantiene cf. de asemenea Kant und die Wende der Ästhetik. În: Zeitschrift für philosophische Forschung 16 (1962), 231-243, 363-374.
115 Skeptische Methode..., 99.
116 Idealismus und Theodizee. In: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M. 1973, 65.
117 Cf. Abschied vom Prizipiellen. Stuttgart 1981, 118.
118 Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln 1987, 13, 26-28; cf. Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse. În: K.G. Faber/Ch. Meier (ed.): Historische Prozesse. München 1978, 330-362.
119 Transzendentaler Idealismus..., 41-45, 60, 71, 77, 98, 102, 141, 145, 210, 267, 272.
120 Ibid., 227; cf. 481: Hinweis auf eine noch ausstehende Arbeit von J. Ritter zu Hegelsstaatstheorie und ihrer gegenwärtigen Bedeutung.
121 Schwierigkeiten...(nota 116).
122 Ibid., 85-106; cu privire la răscumpărarea realităţii istorice prin artă cf. de asemenea Gesamtkunstwerk und Identitätssystem. În: Der Hang zu der Gesamtkunstwerk. Europäischen Utopien seit 1800. Aarau/Frankfurt. 1983, 40-49; Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz. În: O. Marquard/K. Stierle (ed.): Identität. München 1979, 366-369; Kunst als Kompensation ihres Endes. În: W. Oelmüller (ed.): Ästhetische Erfahrung (Kolloquium Kunst und Philosophie 1). Paderborn 198, 159-168.
123 Schwierigkeiten..., 122-138.
124 Ibid., 107-121; cf. Skeptische Methode..., 56.
125 Ibid., 50; Marquard preia nu doar interpretarea lui Ritter la Hegel, ci şi „metoda hermeneutică", legătura cu gândirea trecută, şi o dezvoltă mai departe; se ştie însă că nu împărtăşeşte deplin intenţia (şi anume concilierea cu ruptura) lui Ritter. Cf. Abschied..., 78, 119.
126 Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, 87-89.
127 Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik. În: K. Stierle/R. Warning (ed.): Das Gespräch. München 1984, 29-44.
128 Schwierigkeiten..,13-33, 66-82, 14, 16, 19, 78; cf. Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte. În: R. Koselleck/ W.-D. Stempel (ed.): Geschichte – Ereignis und Erzählug. München 1973, 241-250, 463-469; Abschied..., 4: Biographische Einleitung. Marquard respinge filosofia istoriei cu atât mai uşor cu cât nu s-a identificat niciodată cu aceasta în mod clar. Schwierigkeiten..., 20-27.
129 Apologie..., 89.
130 Abschied..., 133.
131 Apologie..., 11-32; Abschied..., 39-66.

132 Schwierigkeiten..., 31, 81.
133 Ibid., 31, 81.
134 Apologie..., 70.
135 Schwierigkeiten..., 144.
136 Abschied..., 14, 16, 98, 120; Apologie..., 94, 125.
137 Apologie..., 125; cf. Abschied..., 125: „Zukunft braucht Herkunft."; Identität..., (v. nota 122), 358; Freiheit und Zeit. În: Prinzip Freiheit. Festschrift für H. Krings zum 65. Geburtstag. Ed. de H.M. Baumgartner. Freiburg/München 1979, 322-341: filosofia transcendentală care preia sarcina întemeierii are nevoie de hermeneutică în calitate de sprijin.
138 Apologie..., 94; Nach der Postmoderne. În: P. Koslowski/R. Spaemann/R. Löw (ed.): Moderne oder Postmoderne? Wenheim 1986, 45-54.
139 Abschied..., 67-90; Apologie..., 117-139; religia, dar și arta – la fel ca la Lübbe – servesc pentru înstăpânirea asupra contingentului; ibid., 130.
140 Apologie..., 29, 46, 51.
141 Sola divisione individuum – Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung. În: M. Frank/A. Haverkamp (ed.): Individualität. München 1988, 21-34; Apologie..., 64-72, 76, 93.
142 Apologie..., 98-116.
143 Schwierigkeiten beim Ja-Sagen. În: Theodizee – Gott vor Gericht? Ed. W. Oelmüller, München 1990, 87-102, 101; cu privire la critica conceptului de compensare cf. D. și R. Groh: Vize – Glück im Unglück? Zur Entstehung und Funktion der Kompensationthese. În Merkur 44 (1990), 1054-1066.
144 Beitrag... (v. nota 128), 250; Schwierigkeiten..., 28-33; Abschied..., 117, 138; Skeptiker. În: Archiv für Begriffsgeschichte 26 (1982), 218-221.
145 Apologie..., 6-10, 28.
146 Identität, Autobiographie, Verantwortung. În: Identität (v. nota 122), 695; Abschied..., 8; cf. Apologie..., 6.
147 Exile der Heiterkeit. În: W. Preisendanz/R. Warning (ed.): Das Komische. München 1976, 136, 151.

Ulrich Dierse

Hans Blumenberg

Hans Blumenberg s-a născut la 13.7.1920 la Lübeck, şi-a făcut studiile iniţial, între 1939 şi 1940, la facultăţile de filosofie şi teologie din Paderborn şi St.Georgen/Frankfurt, a fost nevoit, datorită condiţiilor politice, să-şi întrerupă studiile, pe care le-a putut continua abia în 1945 la Hamburg şi Kiel. În anul 1947 devine doctor al Universităţii din Kiel, iar în 1950 devine profesor universitar. În 1958 devine profesor extraordinar la Hamburg, în 1960 profesor ordinar la Gießen, în 1965 la Bochum, în 1970 la Münster, unde a predat până a devenit profesor emerit în 1985. Din 1963 este membru al Academiei de Stiinţe şi Literatură din Mainz.

La început, Blumenberg a prezentat, orientându-se iniţial către fenomenologie, cercetări istorice cuprinzătoare referitoare la înţelegerea epocii contemporane. Ele permit recunoaşterea unei anumite apropieri de filosofia hermeneutică, sunt însă din ce în ce mai mult înţelese ca o serie de contribuţii la revelarea condiţiilor de existenţă ale omului, ca încercări de determinare a poziţiei omului în lume, în istorie şi faţă de Dumnezeu.

Heidegger şi problema istoricităţii fiinţei

În dizertaţia[1] sa (nepublicată), Blumenberg îşi pune, ca şi Martin Heidegger, problema istoricităţii fiinţei, dar vede însă posibil, altfel decât acesta, un acces „originar" la fiinţă atât în ontologia creştină a evului mediu, bunăoară la Augustin, cât şi în scolastica superioară a lui Toma d' Aquino, Bonaventura şi Johannes Duns Scotus. Deosebirea faţă de înţelegerea modernă a fiinţei este definită ca o răsturnare a perspectivei interogative cu privire la şi a orientării către fiinţă: dacă ontologia scolastică vede fiinţa creată ca participare la fiinţa divină, epoca modernă problematizează „lumea pornind dinspre om şi nu omul pornind dinspre lume"; înţelegerea modernă a fiinţei nu este una „iluminativ-participativă", ci una „proiectiv-absolută"[2]. În lucrarea sa

de docență[3] (de asemenea nepublicată), Blumenberg atacă într-o manieră și mai decisă problema istoricității ființei. În epoca modernă, Descartes și fenomenologia lui Edmund Husserl elimină istoria și găsesc certitudinea gândirii într-un început radical al filosofiei. Epoca modernă înseamnă „afirmarea de sine a rațiunii", făcând abstracție de istoria anterioară. Lumea devine controlabilă științific și tehnic; prin aceasta, ființa se opune subiectului („obiectualitate"). Totodată însă, în iluminism se naște simțul istoric; pretenția modernă de certitudine se distruge în contact cu istoria. Istoria, înțeleasă corect, nu poate fi explicată cauzal, ca de exemplu lumea științelor naturale, ci este eveniment, „situare-de-sine", prin urmare destin („iminență"). Omul cunoaște acum că întreaga știință își are rădăcina într-un „câmp originar de semnificații proprie existenței umane". Husserl însuși a văzut, în lucrarea sa *Krisis*..., limita metodei fenomenologice. „Eșuarea" ei își are cauza în „nerecunoașterea intruziunii istoriei în ființă". Heidegger a fost de aceea nevoit să se desprindă de fenomenologie, folosind, în descrierea „inautenticității cotidianului mediu ... o manieră radical antifenomenologică." Analiza facticității ca fapt-de-a-fi-în-lume "constituie de aceea posibilitatea fundamentală pentru faptul că Dasein-ul este istoric și poate înțelege istoria". Se arată astfel modul în care gândirea era supralicitată „prin proiectul infinit al certitudinii" și desconsidera „finitatea omului". Însemnătatea lui Heidegger constă în faptul că el, altfel decât Descartes și mulți alții, nu a urmărit o nouă întemeiere a cunoașterii, ci a înțeles Dasein-ul ca „ființă situată într-un orizont de posibilitate", pe care aceasta „le preia ca fiind ale sale în facticitatea ființei sale", acceptându-le ca destin.[4]

Blumenberg n-a preluat direct această analiză decât mai târziu. El păstrează o afinitate, chiar dacă adesea critică față de fenomenologie[5], recurge la Heidegger însă numai la momentul oportun. Pe lângă unele interpretări de poezie anglo-americană[6] mai recentă, el se dedică mai întâi diverselor domenii separate ale istoriei filosofiei, lămurind pentru contemporaneitate realizările, limitele și semnificația acestora.[7] Interesul său vizează în mod deosebit fenomenele schimbărilor de epocă, de exemplu trecerile de la antichitate la creștinism, de la evul mediu la epoca modernă, deoarece prin intermediul lor poate fi arătat cum au devenit posibile noi concepții despre lume, ce a fost receptat și ce reinterpretat și că, adeseori recurgându-se la autorități vechi ca Platon, se mai petrec totuși transformări către o nouă gândire.[8] Astfel de transformări capătă sens mai ales prin preluarea și reinterpretarea unor concepte cum ar fi cel de curiozitate teoretică, prin intermediul căruia este explicat un „complex structural al propriei noastre

lumi complexe prin revelarea genezei sale”[9], sau prin modificările funcționale ale metaforelor care determină viața și gândirea noastră, mai ales a „metaforelor absolute”, adică a acelor „elemente de bază ale limbajului filosofic” pentru care nu există echivalențe nemetaforice, pur conceptuale, care deci „nu pot fi readuse cu adevărat la logicitate.” Spiritul nu se poate exprima fără imaginile metaforelor. „Prin acestea, privirii istoric-comprehensive i se dezvăluie acele certitudini fundamentale, bănuieli, aprecieri după care se reglează atitudinile, așteptările, activitățile și inactivitățile, dorurile și dezamăgirile, interesele și indiferențele unei epoci.”[10] Mai cu seamă conceptele referitoare la totalități ca „lume”, „viață”, „timp”, istorie” ș.a. nu pot fi făcute intuitive altfel decât prin metafore. „Spațiul metaforei este spațiul de formare a unor concepte imposibile, greșite sau încă neconsolidate.” Metaforele oferă „orientările preliminare”; ele nu sunt „un tărâm roditor al nimănui, tărâm care se mistuie pe sine în cadrul procesului” de formare a conceptelor.[11]

Astfel, Blumenberg a descris istoria luminii ca metaforă pentru adevăr, arătând cu ajutorul ei cum tehnica modernă modifică vederea, cum lumina artificială „impune optica”, iar „dominația preparatului” restrânge libertatea privirii.[12] Cu ajutorul noțiunii metodei științifice se arată răsturnarea raportului dintre filosofie și metodă: elaborate inițial (la Descartes) de filosofie ca o asigurare a certitudinii cunoașterii, științele care procedează strict metodic devin autonome și arată acum invers filosofiei „locul ei în contextul științelor pornind de la necesități”; progresul științific se autonomizează, își pierde astfel chiar și sensul, iar metoda se extinde asupra altor domenii, „de exemplu asupra puterii politice”.[13] Observații comparative se pot întreprinde și asupra schimbării noțiunilor de natură și tehnică, de la originea lor greacă ca φὺσις și τέχνη până la versiunea lor modernă. Tehnica, mai întâi doar instrument, a fost ridicată la rangul de „a doua natură” și amenință s-o anuleze pe cea adevărată, „prima” natură, de la care a pornit și pe care trebuia s-o imite, ca în antichitate.[14] În timp ce în lumea antică și cea medievală avea prioritate ceea ce este, epoca modernă întreabă despre ceea ce trebuie să fie, și își produce din natură – care nu mai este decât „materie primă” – propria ei lume, devenind creatoarea ei, în timp ce tehnica adoptă „pe neobservate un caracter natural-necesar. Tipul omului modern este în mare măsură configurat prin transformarea tehnicului în natură, prin conștiința de-la-sine-înțelesului și a inevitabilității a ceea ce a pornit totuși de la propria sa libertate.”[15] Păstrarea libertății este pentru Blumenberg în aceste lucrări o întrebare și o „lege” a autoconservării existenței

omului, „temeiul radical al Dasein-ului ca acea posibilitate de a te voi pe tine însuți, de a te afla la tine însuți.”[16]

Aceste afirmații sună, aidoma celor ale lui Heidegger, ca o critică la adresa tehnicii; Blumenberg nu vrea însă să demonizeze tehnica și să prezinte natura ca o contrapondere sănătoasă a ei. „Natura... nu poate fi un concept opus tehnicii, pentru că în conceptul de natură se află deja o deformare și de fapt o accentuare a structurii originare a lumii.” Tehnica nu este căderea în păcat a omului, ci se naște din „impulsul lumii vieții”, este o stare „a raportului omului însuși cu lumea.” Prin aparatele și mașinile tehnice de care se folosește, omul pierde controlul asupra proceselor ei reale; dacă acestea îi devin de la sine înțelese în lumea sa vie, aceasta îi devine neproblematică și „începe la rândul ei să regleze lumea vie, prin faptul că acea sferă, în care *încă* nu punem întrebări, devine identică cu cea în care nu *mai* punem întrebări”. Înțelegerea pierdută a corelațiilor tehnicii nu este însă o „pierdere de sens”, ci o „renunțare la sens”. În timp ce fenomenologia lui Husserl încă își punea problema să analizeze toate lucrurile de la sine înțelese ale lumii vieții, acum se arată că infinitatea acestei sarcini nu se potrivește cu „capacitatea existenței umane descoperite în faptul ca este deja dată”. „Fenomenologia ... n-a dizolvat această antinomie, ci a accentuat-o, a făcut-o palpabilă și efectivă pentru propria noastră situație spirituală.”[17]

Marile răsturnări istorice

Blumenberg a descris în mod repetat transformarea conceptului de natură din antichitate până în epoca modernă: în timp ce antichitatea și evul mediu erau convinse că arta umană (techne) ar putea repeta sau imita întotdeauna ceea ce este dat în natură (sau platonic: în idei) – iar geneza biblică pornește de asemenea de la ideea că după crearea lumii de către Dumnezeu nimic nou, „de o originaritate esențială nu se va mai putea ivi”, caracteristic pentru epoca nouă este de a deveni activă în mod productiv. „La limita dintre evul mediu și epoca modernă” se trezește „conștiința creatoare de sine”, ce este convinsă că poate înlocui realitatea prin lumi posibile. „Realizabilitatea tuturor fenomenelor constituie anticiparea universală a cercetării experimentale a naturii... Natura a devenit, în consecință, chintesența produselor posibile ale tehnicii.” Natura este „nivelată pentru om în rangul ei de ființă”, deoarece a devenit „pentru tehnician... din ce în ce mai mult un simplu substrat”. Blumenberg sugerează însă că epoca „impunerii violente a

constructivului și autenticului" se sfârșește și, așa cum se poate recunoaște în arta lui Paul Klee, se descoperă din nou „străvechiul, subzistentul permanent al unui temei originar al naturii". Cu totul diferit este însă să „accepți datul ca inevitabil" sau să-l regăsești ca „miez al evidenței în spațiul de joc al posibilităților și să-l recunoști într-o consimțire liberă."[18]

Pretenția epocii moderne de a crea ceva nou este ilustrată cu precădere în artă: așa cum omul îl concurează pe Dumnezeu „în operele sale de cultură", romanul modern nu mai dorește să „reprezinte lumea remodelând-o, ci dorește să realizeze o lume" și creează dintr-o multitudine de lumi posibile o lume consistentă în sine. „Infinitatea potențială a romanului" trimite la posibilitățile infinite care îi sunt date epocii moderne. De aceea, romanul este „specia cea mai plină de lume și cea mai lumească" a artei moderne și reprezentantul acesteia.[19] De aici urmează și „indeterminarea" și „indeterminabilitatea" operei moderne de artă, precum și „polisemantismul" ei. „Arta este reflecția conștiinței în transcendența și autonomia ei mundană. Prin aceasta, preeminența formalului este întemeiată în artă; ea nu variază facticitatea, ci reflectă însăși posibilitatea."[20]

Contribuțiile lui Blumenberg la înțelegerea tehnicii și a schimbării ei de poziție nu vizează o punere sub semnul îndoielii a științei și tehnicii.[21] Ele vor mai degrabă să atragă atenția că în orice limbă, chiar și în cea științifică, tributară idealului exactității și formalului, există un fond de modele, imagini și metafore care nu pot fi cuprinse în formule. Doar limba oferă o paradigmă pentru percepția lumii, care, așa cum recunoștea deja Lichtenberg, premerge orice paradigmă științifică și care ne oferă un acces într-un anumit sens prestabilit către lume.[22] „Credința că, printr-o idealizare logică care pornește de la existența acestor limbaje de specialitate se va putea demonstra tendința către univocitate a tuturor științelor în cadrul unui limbaj unic se dovedește o iluzie". Față de pretenția de nesoluționat a limbajelor științifice privind claritatea și limpezimea, limbajul filosofic este caracterizat, de la bun început, de o „ambiguitate controlată"; el e conștient de imposibilitatea exactității lingvistice și „se desfășoară în spațiul dintre programarea idealizantă a limbajului în vederea celor ce pot fi spuse și dinamitarea structurii limbajului în favoarea celor inexprimabile". Filosofia are în comun cu limbajul poeziei faptul că nu se epuizează într-o pură „funcție referențială", că nu este doar suport de informații sau semnificații, ci se joacă cu echivocitatea și plurivocitatea, nu exclude incertul, considerând toate acestea mai degrabă ca pe un „câștig suplimentar", pentru a se apropia astfel de ceea ce poate sau nu poate să fie exprimat. Un astfel de „limbaj estetic" este cu atât mai necesar

„cu cât prin acesta conştiinţa publică a limbii este confirmată în pretenţia ei de univocitate presupusă sau reală."[23]

Acolo unde se duce lipsă de evidenţă, exactitate şi precizie, mijloacele retoricii câştigă un spaţiu mai mare. Retorica devine necesară şi acolo unde nu se poate ajunge la o certitudine definitivă a acţiunii: „A te înţelege pe tine sub aspectul retoricii înseamnă a fi conştient atât de constrângerea de a acţiona, cât şi de lipsa normei într-o situaţie finită. Tot ceea ce nu este aici constrângere ajunge la retorică, iar retorica implică renunţarea la constrângere." A ne folosi de mijloace retorice înseamnă a alege, în locul accesului direct la realitate (de care oricum nu te poţi asigura definitiv), „ocolişul metaforic"; aceasta priveşte de fapt dinspre obiectul propriu-zis înspre altul şi îl consideră drept „un lucru disponibil într-un mod mai familiar şi mai uşor de manevrat." Retorica nu este deci numai un mijloc lingvistic, ci trimite la un fapt antropologic (omul ca „animal symbolicum"). „Omul nu poate doar să-şi reprezinte ceva în loc de altceva, ci să şi facă ceva în loc de altceva." În retorică nu se atacă ţinta în mod direct, ci, de teama grabei prea mari, datorită îndoielii în situaţiile problematice ş.a. se alege drumul ocolit al procedeelor complicate şi al mijlocirilor. Acestea „implică îndoiala că cea mai scurtă legătură dintre două puncte ar fi şi calea umană dintre acestea." Faptul că omul este o fiinţă simbolică şi se comportă „potenţial metaforic" înseamnă că nu-şi găseşte identitatea în sine şi în interioritatea sa, ci doar în mod ocolit, prin „ceea ce nu este." Chiar şi atunci când, în cea mai „îndrăzneaţă metaforă", îl gândeşte pe Dumnezeu ca pe cel cu totul altfel şi caută să se îndepărteze de sine, aici el se concepe totodată pe sine şi vrea „să se compare cu acest Dumnezeu."[24]

Interpretarea epocii moderne

Cercetările lui Blumenberg privind răsturnările istorico-spirituale ale epocilor[25] scot la iveală deosebit de pregnant caracterul specific al epocii moderne. În epoca modernă omul se înţelege în primul rând ca cel ce se conservă şi se afirmă pe sine, fără ca această conservare de sine ca atare să fie teleologic îndreptată către un scop. Prin aceasta se înlocuieşte mai vechea conservare a creaţiei de către Dumnezeu. Totodată, Dumnezeu este degrevat de răspunderea faţă de lume, mai cu seamă faţă de relele din ea („punerea în paranteză a teodiceei şi antropologiei, apologia lui Dumnezeu în ceea ce priveşte relele morale şi apoteoza omului în privinţa poziţiei sale faţă de

lume").[26] Acest principiu modern al afirmării de sine este răspunsul la o „dispariție a ordinii" inițiată de nominalismul Evului Mediu târziu, la pierderea unei „ordini necesare a lucrurilor", care în antichitate și în evul mediu predomina încă în calitate de creație teleologic configurată a lumii. Dacă Descartes instituie omul ca stăpân al naturii, atunci acesta devine autonom și eliberat de „legăturile receptive cu o lume prestabilită, care epuizează domeniul posibilităților". Faptul că teleologia moștenită a lumii ajunge într-o criză, iar omul, în loc să-și pună problema acestui proces, își interoghează „propriile opere" în privința sensului lor, este „miezul" „procesului spiritual" care se derulează din Evul Mediu târziu, este „prezumția de bază a epocii moderne și a tehnicității ei esențiale." Însă în măsura în care ordinea prestabilită și lumea familiară intră în disoluție, omul care se exprimă activ și creator în producția tehnică apare la fel de măreț ca natura. Astfel, „dezordinea devine potențialul imanent al formării ordinii."[27]

Epoca modernă nu este nici secularizare (așa cum susține o teză deseori afirmată, mai ales de către Karl Löwith), adică apropriere ilegitimă a motivelor de origine creștină, așa cum, de pildă, filosofia modernă a istoriei ar putea fi interpretată ca secularizare a eshatologiei creștine. Creștinismul însuși a trebuit să treacă de la așteptările inițiale referitoare la o apropiată revenire a împărăției lui Dumnezeu la o așteptare pe termen lung, adoptând prin aceasta o altă atitudine față de lume și istoria ei. Nu există o continuitate a temelor și problemelor din evul mediu în epoca modernă, în schimb există o continuitate a „punerii sub ipotecă a problemelor" lăsate moștenire epocii moderne și crezute a fi soluționate, probleme care erup din nou în epoca modernă. Astfel, „ideea progresului" s-a născut „complet independent" de eshatologie, avându-și „temeiul empiric în lărgirea realității devenite accesibile și disponibile din punct de vedere teoretic și în eficiența metodei științifice." Datorită faptului că sare în ajutorul „interpretării religioase a istoriei" și caută să găsească răspuns la „întrebarea privind totalitatea istoriei", ea este oricum o suprasolicitare și o pretenție exagerată. De asemenea, problema – deseori tratată în epoca modernă - a teodiceei, adică întrebarea privind justificarea lui Dumnezeu față de răul din lume, nu este pur și simplu preluată din Evul Mediu, nu este „teologie cu alte mijloace", ci apare abia acolo unde responsabilitatea răului nu-i mai revine lui Dumnezeu, ci omului. Interesul teodiceei este așadar „afirmarea umană de sine împotriva absolutismului teologic", „reprezentarea *indirectă* a interesului uman". Astfel, epoca modernă moștenește de la Evul Mediu, ca și mai înainte creștinismul de la antichitate, un „cadru sistematic", ale cărui „poziții rămase vacante de

răspunsuri" au trebuit reumplute prin „realocare". Epoca modernă împlinește astfel cea de-a „doua", „definitivă victorie asupra moștenirii gnostice", după ce prima nu le reușise patriarhilor bisericii. Ea o realizează ridicând pretenția unui nou început radical; rațiunea combate, conștientă de sine, toate încercările de soluționare a problemelor venite din partea teologiei și devine „mundană". Epoca modernă rupe deci cu tradiția și își afirmă autonomia prin „răsturnarea balanței vinei": acolo unde religia dezamăgește „așteptările și pretențiile", omul reclamă pentru sine răspunderea pentru lume. „Afirmarea de sine" devine „program al Dasein-ului căruia omul își supune existența într-o situație istorică și în cadrul căreia își schițează felul în care va aborda realitatea ce-l înconjoară și felul în care își va folosi posibilitățile."[28]

Cel care, la începutul epocii moderne, încerca la modul cel mai decis să dobândească un temei al cunoștințelor întemeiat în sine a fost Descartes. El devine „întemeietorul noii pretenții de certitudine pe evidența cogito-ului", chiar dacă prin experimentul său mental al unui Dumnezeu înșelător a ratat desprinderea din nominalismul Evului Mediu târziu, pe care mai degrabă îl aprofundează „până la consecințele sale absurde" și "îl pregătește astfel pentru destrucție." Indicii suplimentare pentru „renunțarea la cosmosul antic" și pentru dominarea organizată tehnico-științific a omului asupra lumii sunt presupunerea unei „pluralități a lumilor", precum și transformarea conceptului de teorie din intuiție hărăzită omului în ipoteză științifică. Acel „simț al afirmării de sine" ce-l caracterizează pe omul epocii moderne se demonstrează prin „previziunea, anticiparea, modificarea sau generarea de evenimente." Cu cât mai puțin este ordinea lumii prestabilită, cu atât mai necesar va fi de a o construi și de a echilibra această „lipsă constitutivă" de ordine.[29]

În fond, curiozitatea teoretică care desfide restricțiile evului mediu și se emancipează este cea prin care se evidențiază epoca modernă. Dacă Augustin o încadra încă la capitolul viciilor, fiind astfel repudiată până la finele Evului Mediu, de la Renaștere încoace ea devine organul propriu-zis al spectatorului care nu mai contemplă lumea cu calm, ci e mânat de setea de cunoaștere îndreptată către descoperirea noului, îndreptată către orice fără deosebire. Această „răsturnare" se petrece în „secolul reformei copernicane", mai ales la Francis Bacon, care justifică setea de cunoaștere și care nu mai face diferențierea dintre obiecte privilegiate și obiecte nedemne de cunoaștere; ea se arată însă și la Galilei și în iluminism și ajunge prin Kant „la un final care n-ar mai trebui depășit sau revizuit ca explicație sistematică."[30]

Atunci când Blumenberg delimitează astfel epoca modernă de cele premergătoare, el știe totuși prea bine că răsturnările epocale „nu sunt legate în mod evident de vreo dată sau de vreun eveniment anume." Cercetarea istorică nu cunoaște „începuturi absolute", ci numai tranziții treptate. Astfel, Nicolaus Cusanus sau Giordano Bruno nu sunt „întemeietori de epocă", dar „ies în evidență prin raportul lor față de pragul epocii", și anume „reforma copernicană" realizată în intervalul dintre viețile lor. Cusanus a încercat, înainte de Copernic, să „cuprindă încă o dată realitatea printr-o abordare consecvent medievală", în timp ce Bruno, care aproba imaginea lumii a lui Copernic, „mai degrabă postulează și celebrează noua realitate decât s-o înțeleagă". Pentru ambii, reforma lui Copernic indică „un punct de referință sistematic..., care-și face simțită totodată poziția istorică inconfundabilă."[31]

Figura proeminentă pentru transformările imaginii despre lume constituită în științele naturii și în astronomie este, pe lângă Copernic, Galilei. Acesta nu mai are încredere doar în propriile organe de simț și în ceea ce se oferă nemijlocit acestea, ci privește prin lunetă și descoperă stele până acum nevăzute. „Mecanica sa nu mai înseamnă astfel doar întemeierea unei noi științe, ci întemeierea unei noi conștiințe de sine a creației tehnice a omului pentru epoca modernă", creație pusă în slujba „participării legitime" la „legitatea" naturii. Galilei este, în ciuda „rudimentelor sale aristotelice", "întemeietorul cercetării moderne a naturii" și "personajul-cheie pentru înțelegerea modernă de sine a omului."[32]

În „procesul de transformare care se întinde de-a lungul secolelor", de la „smerenia medievală" față de creația lui Dumnezeu la însuflețirea modernă a „curiozității față de natură" îi revine tocmai lui Copernic o „semnificație paradigmatică", pentru că prin reforma sa astronomică omul este mutat din centrul cosmosului, pământul devenind un corp ceresc echivalent cu alte stele și lipsit de privilegii. O dată cu „înjosirea omului" intervine însă și „mărirea" lui, în măsura în care rațiunea îl învață acum să stăpânească lumea tehnico-științific. Însă aceeași rațiune ajunge să recunoască imposibilitatea elaborării unei „concepții generale despre lume", de pildă a unei interpretări a teleologiei imanente acesteia. Reformei lui Copernic îi revine, pe lângă semnificația ei istorico-științifică, și una privitoare la „poziția omului în lume"; ea devine „metafora absolută" pentru răspunsul la întrebarea „ce este omul în lume."[33]

În repetate rânduri, Blumenberg a atras atenția cât de important este pentru conștiința de sine a omului „raportul său față de 'mediul' cosmic": pentru greci, privirea spre cosmos, spre bolta ordonată a cerului poate

justifica existența umană, care de altfel este resimțită doar ca nefericită. Pentru creștinism, în schimb, care mai are încă elemente gnostice, este imputabil că omul se lasă abătut de la mântuirea sa prin contemplarea cosmosului: „Mântuirea omului poate fi îndeplinită numai împotriva cosmosului." De la Renaștere însă, omul ia cerul în stăpânire „prin forța rațiunii sale autonome" și, astfel, antica „unitate a contemplării teoretice și estetice" se prăbușește: a înțelege și a gusta plăcerea nu mai pot fi, cel puțin de la Copernic încoace, subsumate *unui* act." Omul este dezamăgit de cosmos în nevoia sa de armonie și în „năzuința sa de ordine". Întrebarea privind finalitatea naturii devine fără sens: „Natura este eliberată de constrângerea de a oferi omului semne pentru înțelegerea de sine." Numai astfel îi devine însă „disponibilă"; totodată însă omul nu poate, așa cum arată Nietzsche și Feuerbach, să se declare mulțumit cu acest lucru, nu poate să suporte „să fie lipsit de însemnătate pentru lume, să nu poarte răspunderea pentru aceasta." De aceea caută remedii, pentru a te putea bucura iarăși estetic de lume: „Este... foarte greu să fii zeu."[34]

Astronautica, în schimb, i-a reamintit omului că pământul pe care trăiește este o excepție cosmică. Presupunerea unei multitudini de lumi cu ființe înzestrate cu rațiune s-a dovedit a fi greșită. Deoarece „nimic din ceea ce strălucește acolo sus nu pare a suporta viața", pământul este „oază cosmică...în mijlocul pustiului ceresc amăgitor", singura stea „care pare a merita acest nume." Prin aceasta realizăm, așa cum se arată exemplar în epoca zborurilor cosmice, dar și în orice „raport față de realitate", „o reîntoarcere ascunsă asupra nouă înșine", o „reflecție care ne implică". "Numai ca experiență a unei reîntoarceri se va accepta că pentru om nu există altă alternativă decât pământul, așa cum nu există altă alternativă la rațiune decât rațiunea umană."[35]

Era lui Copernic nu a dezvăluit doar un nou concept de spațiu, ci și o reprezentare modificată a timpului. Antichitatea se orientează în înțelegerea ei a timpului după rotația perpetuă a stelelor și s-a resimțit pe sine ca centru static în mijlocul mișcării veșnice. În epoca modernă, această garanție vizibilă a curgerii timpului a devenit caducă, timpul a fost „decosmotizat". Corespunzător conceptului de spațiu absolut apare acum, formulat de Newton, conceptul de timp absolut, fără suport într-o mișcare reală, intuitivă.[36] Acest lucru nu se referă doar la conceptul abstract de timp, ci și la experiența omului epocii moderne în genere: „divergența dintre timpul vieții și timpul lumii." Cu cât cresc posibilitățile de a configura realitatea și de a cunoaște lumea, cu atât devii mai

dureros de conștient că pentru aceasta timpul vieții proprii nu este suficient: „Tot mai puțin timp pentru tot mai multe posibilități și dorințe." Pentru a face suportabilă această situație, și anume scindarea timpului vieții și a timpului lumii și decalajul față de scopurile propuse, sunt necesare aranjamente, ca de exemplu „relativizarea propriei vieți" și, drept compensație, câștigarea unui „orizont al lumii", încrederea în „instituțiile" care „se bazează tocmai pe faptul că timpul vieții nu este măsura tuturor lucrurilor, trebuind să fie făcute aranjamente dincolo de limitele lui, iar tradițiile sa fie transpuse și adoptate dincolo de el". Rămâne totuși supărător faptul că „intervalul dintre timpul vieții și timpul lumii" se desface tot mai mult, că lumea rămâne indiferentă oamenilor, „chiar și într-un paradis." Pentru a evita aceast impas, o „cale care ar putea fi parcursă" ar fi decuplarea timpului vieții de la timpul lumii și înțelegerea timpului „nu ca pe ceva prestabilit", ci „ca pe ceva ce ia ființă în conștiință" și „ca pe ceva creat în mod fundamental de către aceasta", așa cum o face fenomenologia.[37]

Orice experiență a istoriei care vrea să cuprindă întregul timp al lumii se sprijină pe faptul că durata timpului propriu și cea a timpului lumii nu coincid. Teoriile progresului și filosofiile istoriei declară, în mod optimist, propriul timp „drept o simplă treaptă înaintea celei ce urmează", lasă pe seama viitorului împlinirea așteptărilor lor, îi atribuie deci un „sens totalității istoriei" „pe care mai înainte l-au luat din fiecare din părțile ei". Procesul istoriei însă nu are voie, potrivit lor, să fie infinit: iluminismul este o luminare a „fondului finit de erori, prejudecăți, dogme, păreri"; da, vechile erori trebuie luate ca „fir conducător pentru cunoștințele" iluministului, dacă este convins că rațiunea se va impune împotriva erorilor. „Antinomia din cadrul conceptului iluminist de rațiune" rezidă în faptul că procesul realizării rațiunii universale, care transcende individul, nu-l poate ajuta pe acesta să dobândească fericirea lui subiectivă. Filosofiile istoriei fac suportabilă prăpastia dintre timpul vieții și timpul lumii, proiectând o „schiță formală" a istoriei, cu ajutorul căreia rațiunea viitoare „poate progresa prin metodă, organizare și instituții și poate fi comprimată prin accelerare." Concluzia este: „Omul nu face istoria; el face ritmul istoriei... Accelerarea ritmului presupune desfășurarea inevitabilă a ciclurilor asigurată într-un alt mod. Nu este un rezultat mulțumitor; dar... față de dimensiunea de viitor a timpului este aparent lucrul cel mai consolator". Dar și această accelerare a ritmului nu este o „convergență exclusiv îmbucurătoare" atunci când viteza devine atât de mare încât poți fi ajuns din urmă de „schimbarea adevărurilor domi-

nante" și afectat de consecințele acestor schimbări, și anume de „apăsătoarele dificultăți de adaptare". În momentul de față, ritmul schimbărilor a crescut atât de mult încât omul nu prea mai poate depăși dispariția familiarului. Fenomenologia încearcă să se confrunte cu „indiferența lumii" și să găsească un echilibru „între resemnare și împlinire, renunțare și pretenție". Ea dorește să unifice subiectele între ele prin „constructul" lumii vieții, care ar putea fi o „formă a recunoașterii fără dureri a trecutului și a supraviețuirii". Dar nici ea nu reușește să detensioneze „raportul deteriorat dintre timpul vieții și timpul lumii"; nici ea nu poate modifica teama de moarte printr-o consimțire a faptului că alții vor continua propria operă.[38]

Istoria epocii moderne și rațiunea ei conștientă de sine nu este în nici un caz istoria unor succese neîntrerupte. Prea multe probleme rămân nesoluționate, prea multe așteptări nasc dezamăgiri. Trebuie astfel să constați că multe încercări teoretice preocupate de a înțelege totalitatea a ceea ce poate face obiect al experienței, de a găsi o formulă pentru lume in întregul ei se sfârșesc în inutilitate, asigurând cel mult un „scurt interludiu" al „satisfacției". „Acolo unde crezi că ești aproape de adevăr găsești și durerea." Povestea cuprinsă în metafora cărții vieții și a naturii (de la începuturile biblice și până la modul de a vorbi despre descifrarea codului genetic) este astfel expresia dorinței ce se repetă obstinat ca „realitatea să aibă un sens", a pretenției că „lumea ar putea deveni accesibilă într-o altă modalitate decât cea a percepției nude și chiar a prezicerii exacte a fenomenelor ei." Dacă „natura, viața, istoria" trebuie să devină descifrabile înseamnă ca ele „să fie descifrate ca un întreg... dătător de sens". Prin intermediul diferitelor variante ale metaforei despre descifrabilitatea lumii și a așteptărilor care au dezamăgit mereu, Blumenberg nu dorește sa facă critică științifică, ci să mențină viu ceea ce „pentru om constituie o valoare limită a raportului său cu lumea": „pretenția privind conținutul de sens al lumii". Istoria promisiunilor neonorate nu trebuie să descurajeze, ci doar să atragă atenția asupra pretențiilor exagerate ale teoriei. Ea presupune că „dincoace de certitudinea obiectuală nu trebuie situată totala incertitudine a întregului"; în cadrul ei este vorba despre „o incertitudine certă".[39] Întrebările lui Kant despre „Ce putem ști?" și „Ce putem spera?" se transformă pentru Blumenberg, potrivit experiențele istorice ale unor asemenea dezamăgiri, în întrebările: „Ce este ceea ce dorisem să știm?", respectiv „Ce este ceea ce ni se permitea să sperăm?"[40]

Mituri, metafore și istorii

Blumenberg tăgăduiește că cercetarea istoriei trebuie condusă de un interes și că acesta ar trebui să justifice alegerea obiectului cercetării. Ceea ce este susținut de istoric în prezent este demn de aceasta doar datorită „ubicuității umanului"; altfel se cade pradă „aleatorului în alegerea obiectului cunoașterii", ceea ce tocmai se dorea a fi evitat. Totodată, Blumenberg a resimțit întotdeauna „ca pe o onoare reproșul istoricismului"; căci antiistoricismul încearcă doar „să uite cel puțin contigența propriului punct temporal".[41] Totuși, istorisirile povestite de Blumenberg nu sunt lipsite de semnificație. Astfel, el descrie povestea despre râsul slujnicei trace la vederea căderii lui Thales într-o fântână în momentul în care privea la stele (precum și continuarea diferită a acestei povești) ca poveste a surprinderii pe care teoria trebuie mereu s-o trezească la cei care sunt ancorați doar în lumea vieții. Filosofia și teoria sunt întotdeauna o „atitudine exotică"; de aceea, este permisă, în cazul lor, „bucuria de răul altuia", de insuccesele care le urmăresc, și este deosebit de prezentă acolo unde știința devine pentru neinițiați tot mai de nepătruns, iar obiectul științei tot mai abstract, astfel încât „producătorul modern al produsului numit teorie" a devenit încă „mult mai ciudat" decât „strămoșul său antic" Thales. În soarta acestuia este astfel „prefigurat un model..., de care nu ne putem debarasa într-o istorie a teoriei."[42]

O anumită atitudine filosofică ca cea a stoicilor și epicureilor ferește pe de altă parte de întreprinderi prea îndrăznețe în cadrul cărora poți foarte lesne să naufragiezi. În metafora despre navigație și naufragiu, așa cum a fost ea pentru prima oară utilizată de Lucrețiu, iar apoi în numeroase variante, se manifestă o experiență și totodată o violare a limitelor umane: îndrăzneala de a părăsi pământul solid către necunoscut și către ceea ce se împotrivește ordinii obișnuite și de a se expune pericolelor. În naufragiu – prețul pentru o astfel de întreprindere plină de risc – omul învață să se salveze și să se păstreze pe el însuși. El poate însă și să învețe să se mulțumească de-acum încolo ca filosof, departe de rumoarea lumii, în locul sigur de la mal și să mai contemple doar zbuciumul celorlalți naufragiați. Într-o altă constelație istorică, el poate ajunge, de la concluzia că o poziție solidă nu poate fi niciodată obținută și că va trebui să te „conformezi derivei pe mare pe durată lungă", până la convingerea că nu se va putea atinge niciodată un punct filosofic zero al începutului, din care, pornind cu un vapor mai bine construit, călătoria ar izbuti. Materialul

pentru astfel de construcții ar putea proveni, oricum, doar din „naufragiile anterioare".[43]

Din istorisirile metaforice povestite de el, Blumenberg a ajuns la concluzia că metaforele sunt mai mult decât „corpuri străine" care perturbă teoria și care sunt cel mult acceptate până sunt înlocuite prin noțiuni clare și exacte. Ele sunt mai mult decât o „anomalie", și ajung mai degrabă să fie „incluse într-o normalitate mai înaltă", a unei „atitudini de viață anterioare și în afara oricărei teorii". Ele trimit la un domeniu al inconceptibilului și inimitabilului, care nu poate fi exprimat altfel decât prin substituția metaforică. În cadrul lor vizăm „orizonturi totale", „care pentru experiența noastră nu mai pot fi străbătute și delimitate", rămânând doar în indeterminarea metaforelor. Acestea devin cu atât mai necesare cu cât datul lumii este înveșmântat (prin știință) în formule abstracte; ca atare, ele sunt o „formă târzie".[44]

Faptul că metaforele, imaginile și motivele care rezistă în istorie și se formează mereu de la început sunt ajutoare necesare, chiar dacă nu pot fi exprimate într-o formulă clară, este arătat de Blumenberg și prin intermediul fascinației mereu renăscute exercitate de mit, prin repetițiile și variațiunile pe care figurile mitologice ale antichității le-au cunoscut până astăzi în cadrul istoriei trecute. „Și în cadrul mitului sunt vii întrebări care se sustrag tratării teoretice, fără ca prin aceasta să se poată renunța la ele."[45] Prin „ușurința sa, neconvenționalitatea și plasticitatea sa, caracterul ludic în sensul cel mai larg", mitul creează mereu „figuri călăuzitoare ale definirii de sine și ale definirii lumii". El este, altfel decât dogma, incapabil să facă diferența între ortodocși și eretici; el nu este „normă și confesiune", ci este „jucat, variat, crezut doar momentan." Prin diversitatea istoriilor și transformările receptărilor sale, mitul este o descoperire, nu a unor răspunsuri vechi la „misterele prezumtiv atemporale ale umanității", ci a unui „orizont" în cadrul căruia pot fi depozitate întrebări mereu noi. Prin aceasta, mitul corespunde unui raport între text și interpret: interpretul consideră „semnificativ" un text fără a ști încă ce răspunsuri are acesta pregătite și la ce întrebări. El „consideră ceea ce-i neînțeles ca fiind un vechi răspuns, la care mai trebuie căutată doar întrebarea adecvată". Acestei răsturnări dintre întrebare și răspuns mitul îi corespunde într-o manieră deosebită; el implică, în ambiguitatea sa, mereu alte întrebări, care intră în istoria de durată a receptării sale.[46]

De fapt mitul scoate la iveală, din mulțimea difuză de lucruri nedeterminate, elemente separate ca fiind semnificative, încarcă „componente separate ale lumii umane cu semnificație", îndepărtând indiferența și teama

de „îngrozitor și insuportabil" și creează distanță față de acesta, produce deci o relație de intimitate cu lumea. Dar el nu vrea să pătrundă prin aceasta în toate cu o certitudine rațională ultimă. Cele povestite de el nu mai sunt reproblematizate, ci rămân valabile ca atare. „Conștiința este asigurată față de ceea ce trebuie depășit o dată pentru totdeauna." Mitul nu vrea să ofere „răspunsuri la întrebări", ci să „izgonească neplăcerea și insatisfacția, din care se pot naște abia întrebările." Întrebarea pusă deseori de Blumenberg referitor la interpretarea textelor istorice „Ce era oare ceea ce doream să știm?" este deci mai mult decât un principiu hermeneutic; ea formulează și o recomandare în genere privind comportarea umană în lume: de a nu aștepta în principiu răspunsuri noi și rezistente la critică. Lumea este prea obișnuită să inventeze doar întrebări și să „critice răspunsurile și chiar să le încarce cu pretenția, semi-etică, că a fi criticat aparține intenției imanente a tuturor răspunsurilor presupuse... Astfel de poveri îi sunt străine mitului." Dacă el îmbracă discursul despre divin în povestiri vechi, atunci aceasta se întâmplă și pentru a depăși „riscul formei umane de existență"; „pentru că «adevărul gol-goluț» nu este cel cu care viața poate trăi."[47]

Mitul nu este nicidecum depășit de logos. Nu există nici o graniță fixă între acestea două; „mitul însuși este un fragment cu multe carate al logosului." Prin faptul că ia realitatea în joacă, el este „manifestarea unei depășiri, câștigarea unei distanțe, o estompare a seriozității crude." Și aceasta deoarece omul se apără în mit de „absolutismul realității" și dobândește în locul acesteia o lume, un „orizont" drept „chintesență a direcțiilor în care sunt orientate anticipările și explorarea posibilităților". „Mitul îl lasă pe om să trăiască prin aceea că depotențează supremația excesivă", fără a mijloci certitudinea că „supremația realității" ar fi „transformată în supremația subiectului". De aceea, îi rămâne omului să se aplece în continuare asupra mitului. Prin aceasta, li se sustrage puterilor care stăpânesc lumea „bunul plac pur", prin „codificarea competențelor", „separarea puterilor" sau „jurisdicționarea relațiilor" dintre zei și oameni. Blumenberg este sceptic față de pretenția iluminismului de fi depășit definitiv sau de a fi învins deja lipsa de rațiune și prejudecățile.[48] Îndoiala carteziană de la începutul epocii moderne și-a asumat un risc „pentru a-l scoate pe autorul ei din lume o dată pentru totdeauna." Dar „aceasta nu avea sorți de izbândă, și astfel epoca modernă a ajuns pe făgașul ei: pe jumătate sigură că va putea reuși totul prin știință, pe jumătate nesigură că a fost în cele din urmă victima unei foarte mari înșelăciuni."[49] Reîntoarcerea mitului vorbește împotriva exuberanței raționalității. Mitul dă dovadă de „neorânduială îmblânzită, de dominație

purificată. Experiența istorică pare a vorbi împotriva oricărei indiferențe a moderației atinse și care rămâne încă de atins. Noi am învățat să privim cu suspiciune 'depășirile' de orice fel, mai ales de când există presupunerea sau bănuiala unor latențe. Cunoaștem regresii la stări arhetipale, la primitivisme, la barbarisme, la brutalisme, la atavisme. Trebuie atunci excluse prăbușirile?" Rațiunea devine îndoielnică atunci când ridică pretenția unei întemeieri ultime, când enunță „opoziția ultimă față de tot ce-a fost înainte"; și aceasta deoarece „raționalitatea este oricând doritoare de distrugere atunci când nu recunoaște raționalitatea neîntemeiatului." Limitarea propriei vieți îți interzice deja „luxul nelimitat al întemeierii", care oricum nu poate fi delegat unei alte rațiuni. De aceea poate fi „rațional să nu fi rațional până la ultima consecință."

Prin acestea, Blumenberg nu vrea să afirme că mitul ar trebui să ia locul rațiunii și științei și încrederea în epoca modernă sa fie înlocuită prin resuscitarea fondurilor străvechi ale istoriei spiritului. „Pentru că istoria este...și un proces al optimizării." „Numai un mod de apreciere care intenționat a devenit incapabil de o retrospectivă generală și istorică poate tăgădui că a existat și există un progres obiectiv." Dar în condițiile unei accelerări crescânde a schimbărilor istorice este chiar necesară o „selecție pe termen lung a constantelor" pentru „acceptarea parțială a riscurilor generate de «testarea și alegerea, prin eliminarea erorilor, a celei mai bune variante»". Și nu mai poate fi considerat un argument plauzibil acela potrivit căruia "ceva nu mai poate fi acceptat deoarece a fost acceptat prea multă vreme fără a fi fost probat". La fel ca pentru Hermann Lübbe, și pentru Blumenberg este valabilă regula: „Greutatea demonstrării cade mereu asupra aceluia care se opune reglementărilor date împreună cu aceasta..., care solicită reluarea procedeului."[50]

Blumenberg povestește istoria mitului lui Prometeu și cea a reinterpretării și interpretării moderne a acestuia, pentru a ilustra în mod exemplar relația zeilor față de oameni, cu ajutorul acestui „mit fundamental" în care nimic nu rămâne „nespus", fiind de aceea „radical": Prometeu le fură zeilor focul și îl dă oamenilor, care învață de acum să se întrețină singuri. El își atrage prin aceasta mânia lui Zeus, se dovedește însă, ca „prizonier și torturat", lipsit de remușcări, drept „cel mai puternic", deoarece sacrilegiul său rămâne ireversibil. În timp ce Zeus a vrut să distrugă oamenii, Prometeu îi face „abia ...oameni", îi face creatorii culturii. „Mitologemul prometeic este reprezentarea pură a repartizării arhaice a puterii". Șirul variațiunilor sale se întinde până la Franz Kafka și André Gide, care-l duc la capăt, dorind să încheie

astfel istoria receptării sale, nereuşind însă acest lucru datorită „metaforei mitului". Astfel se arată că orice „pretinsă împlinire care pune capăt unui mit" trebuie să prezinte un ultim mit, deci producţia de mituri nu poate fi oprită. Astfel, epoca modernă nu a mai inventat "zei şi aproape deloc alegorii", instituind însă în locul lor „titluri extrem de abstracte" cum ar fi „eul, lumea, istoria, inconştientul, fiinţa", sau mituri noi, cum ar fi „migraţia sufletelor a lui Schopenhauer, veşnica reîntoarcere a aceluiaşi a lui Nietzsche, proiectul total despre Dumnezeu în devenire al lui Scheler şi istoria fiinţei a lui Heidegger." Ei sunt „mitici tocmai prin faptul că ei... nu oferă în fond răspunsuri la întrebări, se comportă însă de parcă nu ar mai fi nimic de întrebat." De aceea, Blumenberg concluzionează: „Nu există nici un sfârşit al mitului, deşi există mereu actul estetic autoritar al încheierii mitului." Evident, Blumenberg nu este interesat doar de sfârşitul sau perpetuarea mitului, ci tot atât de mult de evidenţierea unei condiţii umane fundamentale. Pentru că dacă în mit nu rămâne nimic nespus, se pune întrebarea: „Ce ar mai fi posibil după aceasta?" sau „De ce lumea ar trebui să existe în continuare dacă nu mai este nimic de întrebat?" Răspunsul lui Blumenberg nu poate fi, evident, decât o nouă întrebare: „Ce te faci dacă totuşi mai este ceva de spus?"[51]

Interpretarea raporturilor existenţei umane şi problema teodiceei

Faptul că în extinsele sale interpretări istorice Blumenberg vizează în repetate rânduri scoaterea la iveală a condiţiilor de viaţă şi existenţă ale fiinţei umane este ilustrat mai ales de articolele şi reflecţiile sale mai scurte în care preia şi actualizează istorii, parabole, fabule şi anecdote, chestionează metaforele în privinţa valorii lor informative, conferă semnificaţii unor relatări aparent secundare din istorie şi, în măsura în care exprimă ceea ce rămăsese ascuns şi nespus, regândeşte ceea ce a fost moştenit prin tradiţie. Astfel, el examinează metaforica „temeiului", „temeliei", „temeiniciei", „fundamentului" etc. în teoria şi limbajul cotidian, pentru a arăta că aceste metafore trimit, în „plasticitatea lor aproapiată de viaţă" şi în „conţinutul lor saturat de imaginaţie", la o necesitate de netăgăduit a omului de a găsi un sprijin sigur în recunoaştere şi acţiune, chiar dacă mai apoi „nu s-a ajuns niciodată la o executare metaforică a construcţiei". Invers, metaforele despre „vaporul care se clatină" şi „naufragiu" ne prezintă experienţele limită ale eşuării, dar numai ca „atingere, nu ca depăşire a limitei" eşuării; pentru că dacă n-ar fi

existat salvare din naufragiu, atunci această experiență n-ar fi putut fi transmisă. În mod asemănător, o formulă simplă a vieții cum ar fi „totul își are prețul său" capătă o „aprobare secretă, ascunsă, mincinoasă", pentru că prin ea viața este legitimată „din sine însăși", pentru că, cel puțin ca surogat, par a oferi consolare într-o perioadă în care totul este expus bănuielii nonsensului. Căci „omul este o ființă care are nevoie de consolare", tocmai pentru că împlinirea completă și deplină trebuie să-i rămână interzisă, pentru că dobândirea adevărului cuprinzător și ultim este de neatins, ea este "moartă ... în calitatea ei de scop suprem". Și de altfel n-ar fi deloc o veste îmbucurătoare să poți oferi despre toate semnificația și valoarea exactă. Poate că trebuie să fim bucuroși că nu știm „ce se întâmplă cu toți și cu toate. Trebuie să poți fi mai întâi pregătit să le suporți."[52]

Deci, deși întrebarea privind sensul vieții și al lumii trebuie să rămână fără răspuns, deoarece ea este deja „un fenomen de deficiență" a „cărui terapie n-ar putea reproduce niciodată starea originară a prezenței depline și lipsite de orice întrebare a sensului"[53], căutătorii sensului n-ar trebui să se lovească doar de pura neînțelegere, de refuzul celor întrebați; altfel se provoacă „pantomima «mâniei împotriva lumii», prin care mileniul pare a se îndrepta către sfârșitul său." De aceea este bine dacă omul ca ființă simbolică își mai poate imagina o „stare de lucruri" care „să arate cel puțin *ca și cum* ar exista totuși, în lume sau pe cer, unul din acele semne care să reveleze întregul ca fiind favorabil omului – fie chiar și numai pentru a-l consola pentru ce prejudicii îi adusese acest întreg, respectiv teoria despre acesta." Omul este o ființă care nu trebuie să parcurgă „cel mai scurt drum către țintă", ci ezită în fața accesului direct către lume, poate să păstreze „distanță față de lucruri" și nu trebuie să fie înfrânt de realitate; pentru că el poate să pășească „pe căi ocolite", să formeze o „cultură" care umanizează viața și protejează de „barbarie". Atunci când știe că nu există doar *o singură* cale pe care se poate merge, ci sunt deschise multe altele, omul poate cunoaște mai mult decât strictul necesar: „Lumea își capătă sensul prin căile ocolite pe care cultura le străbate în cadrul ei." Aceasta nu înseamnă că în acest fel mai poate fi atins scopul ultim. Tocmai „ceea ce nu poate fi atins are o valoare" care, dacă ar fi epuizată, ar produce „o inerție în masă a conștiinței" și „plictis", care ar deveni iarăși „izvor de nenumărate rele". Astfel, poate fi rațional să dozăm rațiunea cu grijă, este chiar „fericirea noastră că nu știm ce este fericirea"; căci altfel nimeni n-ar atinge fericirea, „pentru că toți ar dori să aibă același lucru". E bine așadar să nu scăpăm de toate grijile, pentru că acestea „te despovărează de propria ta grijă"; altfel, nu am mai avea nici

o subiectivitate. Un subiect se îndreaptă în mod necesar către ceva din afara sa, are un obiect care i se situează opozitiv. „Paradoxul constă în faptul că existența este grijă de care te poți debarasa doar cu prețul de a nu mai fi nimic pentru care ți-ai putea face griji."[54]

Prin acestea, Blumenberg nu se îndreaptă unilateral împotriva realizărilor rațiunii și științei moderne. Stilul său propriu de gândire se caracterizează însă prin aceea că, pe lângă avantajele raționalității, scoate la iveală și efectele secundare și reversul acesteia. De aceea, atunci când, în cele din urmă, analizează alegoria peșterii a lui Platon, această „fabulă filosofică fundamentală", referitor la reușitele și neajunsurile ei, trecând apoi în revistă metaforele peșterii, ale spațiului închis, prizonieratului și neîncrederii de sine, care s-au manifestat în cele mai diverse forme în istoria filosofiei, el caută să arate că ieșirii din lumea aparentă a peșterii către lumină și către lucrurile însele îi aparține, aidoma ieșirii dintr-un refugiu, și viața acestei lumi, că iluminarea trebuie să se lovească de limite sau să dezvolte noi carcase ale adăpostului familiar. (Desigur că nu poate fi trecută cu vederea o deplasare de accent în gândirea lui Blumenberg: ambivalența dintre raționalitate și luminare este accentuată de el în ultimul timp mai puternic decât mai înainte.)

Alegoria peșterii a lui Platon are un efect familiar asupra noastră deoarece toți am pășit la început din întuneric (pântecul mamei) la lumină, trecând și filogenetic din spațiul închis (peșteră, junglă) într-un spațiu deschis. Trauma nașterii amintește de această separare timpurie; omul preistoriei se întorcea adeseori în căminul sigur al peșterii. O părăsire a peșterii este deci inevitabilă (ca vânător, omul își găsește mijloacele de trai doar în afara acesteia), dar ea rămâne un permanent loc de refugiu. De asemenea, cei care rămâneau în peșteră, mai ales mamele, puteau doar în cadrul ei să creeze istorii, mituri și imagini care funcționau ca „surplus" al simplei conservări a existenței, ca „o compensație" la aceasta: „Fără spațiul protector al peșterii și puterea mamelor din peșteră ar fi de neconceput nașterea figurilor cultural-tipice în istoria omenirii." „Ascunderea în peșteră și ieșirea din peșteră" se comportă complementar una față de cealaltă. Dacă acceptăm că doar în cadrul peșterii se poate naște cultura, n-ar fi deloc de dorit o părăsire definitivă a acesteia. Luminarea, trecerea către realitate și lumină atrag cu necesitate după sine acel „Nu prea multă lumină"!; în favoarea acestui lucru vorbește și construcția noilor încăperi protectoare (spații sfinte, lăcașuri de cult, temple, orașe chiar, a căror „anticipație" comună a fost peștera). Și nu în ultimul rând, s-au creat chiar

teorii ale unor noi „cochilii așezate în spatele mersului istoric de melc", în a căror „îngrăditură", ba chiar „cuib" îți poți găsi un cămin confortabil.[55]

Încercarea lui Platon, de a oferi un instrument prin care oamenii neluminați, legați de lumea umbrelor peșterii ar putea fi eliberați și ridicați la cunoașterea a ceea ce este cu adevărat, nu reușește din mai multe motive: cel care trebuie să părăsească cu succes lumea peșterii trebuie să aibă deja o imagine despre o lume mai bună din afară, lumea realității. Eliberatorul va fi ucis de cei rămași în urmă, pentru că aceștia nu-l cred și nu-l pot recunoaște ca pe eliberatorul lor (o anticipare a morții lui Socrate și a incorigibilității atenienilor). În final, dilema oricărui iluminist constă în faptul că este nevoit să fie ceea ce de fapt nu are voie să fie: tutorele intelectual al celor care trebuie instruiți, „deținătorul puterii" peste cei ce trebuie să vadă cu ochii lor, dar care, ca prizonieri în lumea lor, nu pot face acest lucru. Platon trebuie astfel să instituie în stat dominația filosofilor virtuoși, pentru că altfel ei ar eșua în mijlocirea adevărului. Deoarece nu există nici o „predispoziție clară pentru filosofie", adică după cuvintele lui Platon nici o dorință naturală către cunoașterea filosofică, nici o „nesatisfacție referitoare la umbra" din peșteră, „argumentul circular al lui Platon iese aici limpede la iveală: cel care va putea să devină filosof trebuie să fi fost deja filosof". De asemenea, construcția ideală a statului din *Republica* este făcută „inutilă" prin mitul final, acela al repartizării sorților vieții cetățenilor individuali.[56]

Încercarea lui Platon de a-i face pe oameni să se îndrepte către singura cunoaștere adevărată trebuie să eșueze și pentru că eliberatorul, care se întoarce în peșteră pentru a-i convinge pe cei de acolo de cele văzute în afara ei, nu-i poate convinge într-adevăr pe cei rămași, pentru că ei nu înțeleg ce înseamnă „viața în peșteră", ci se mulțumesc complet cu lumea peșterii lor: „cel ce s-a întors a venit cu mâinile goale" – prin aceasta este „predeterminată" problema oricărui platonician în istorie. În plus, posibilitățile de cunoaștere din peșteră sunt subevaluate de Platon: cercetarea lumii umbrelor realizează mai mult decât i se recunoaște, așa cum arată mai ales știința modernă. Aceasta se mulțumește cu fenomenele, știe că se poate baza într-o oarecare măsură pe ele și renunță astfel la ceea ce există în cel mai înalt grad. „Pentru că ceea ce reușește să realizeze teoria științifică a epocii moderne este, pe lângă identificarea fenomenelor, constatarea regularității lor, a raporturilor lor și prin aceasta prezicerea apariției lor într-un moment oarecare. Despre 'esența' obiectelor ei nu știe nimic și consideră că acesta e prețul potrivit pentru siguranța a ceea ce știe." I se poate pune capăt „discriminării umbrelor", deoarece peștera se dovedește a fi „lumea vieții", o „lume

capabilă de apărare", față de care interogarea socratică trebuie să rămână inutilă. Astfel, nici în istorie nu ducem lipsă de încercări de a găsi adevărul prin întoarcere în peșteră: mai cu seamă în epoca modernă, spațiul absolut, „impulsul către deschis, către peisaj" este compensat mereu printr-o retragere în „spații închise", bunăoară prin „concentrarea subiectului asupra sieși și asupra lumii sale" sau crearea de lumi noi, izolate unele față de celelalte, cum ar fi insulele utopice. Astfel, potențialul de acțiune al mitului peșterii se întinde până la „alegoria originară a epocii moderne, rătăcirea lui Descartes în pădure", până la vizuina kierkegaardiană a reflexiei infinite, peștera nietzscheeană a lui Zarathustra și până la Wittgenstein, a cărui gândire este străbătută de imaginea înlănțuirii în chingile limbii. „Filosofia epocii moderne este până și acolo unde pare a trata triumful spiritului uman în mare măsură o descriere a prizonieratului." Astfel, alegoria peșterii a lui Platon nu ne mai poate provoca să întreprindem paideia eliberării definitive. O filosofie care trebuie să-și refuze „împlinirea" devine mai degrabă „artă a resemnării" și a „renunțării la lume", „pentru a scăpa de bătăliile de proporții". Dar totodată ar trebui să continuie să vorbească despre ceea „ce nu-ți mai poți permite – de exemplu: exuberanța de a te gândi la existența supremă, deoarece și dacă nu poți s-o aduci în configurația condițiilor autoconservării."

Abia popasul în locul sigur al peșterii permite ieșirea din ea: „Omenirea n-a putut rămâne în peșteri, dar nici n-a putut 'recunoaște' că acest lucru i-ar fi fost fatal." Aceasta mai înseamnă: „Locuitorii peșterilor nu mai trebuie să fie pui de peșteră și nici prizonieri ai peșterilor", nu în ultimul rând pentru că instituțiile le oferă pe de-o parte „siguranță și stabilitate", pe de altă parte „efecte de trezire a unor promisiuni încă nesigure".[57]

Așa cum cercetările lui Blumenberg referitoare la înțelegerea epocii moderne, a mitului și a metaforei peșterii oferă și o determinare a locului omului în lume, tot astfel implică ele, la început doar sporadic, mai târziu explicit, și o reflecție privind raportul omului și a lumii față de Dumnezeu drept creator și conducător al ei. Problema referitoare la originea răului din lume[58] – larg discutată în epoca modernă sub numele de teodicee – capătă la Blumenberg o nouă cotitură și strălucire. Pe de-o parte, Dumnezeu pare a avea nevoie de lume ca opusul său: pentru că nici „subiectul absolut nu-și poate suporta lipsa de griji", Dumnezeu trebuie măcar din „iubire proprie să-și caute împlinirea intențională" în creație, astfel încât aceasta se dovedește tocmai o „compensare a lipsei divine de evidență".[59] Astfel, creația lumii înseamnă că Dumnezeu nu-și era sieși suficient: „Prin lume, puterea totală